
THE LIBRARY OF CONGRESS


THE LIBRARY OF CONGRESS

Indische Essays

von

Nisikânta Chattopâdhyâya.

Zürich.
Rudolphi & Klemm.
1883.

Indische Essays

von

Nisikânta Chattopâdhyâya.

Zürich.

Rudolphi & Klemm.

1883.

Dem deutschen

Dichter der Freiheit und Menschlichkeit

Herrn Professor

Gottfried Kinkel

ehrfurchtsvoll gewidmet.

Vorrede.

Die vorliegende Sammlung der „Indischen Essays“ enthält Aufsätze und Vorträge, welche zum Teil schon separat oder in Journalen und Zeitschriften erschienen sind. Die Lecture, welche hier dem Leser 'angeboten wird, ist eine sehr mannigfaltige, damit Jeder, sei er Literarhistoriker oder Philosoph, oder Theolog oder gar Politiker, etwas seinem Geschmacke Entsprechendes finde.

Die beiden Vorträge über „Buddhismus und Christentum“ wurden vor 5 bis 6 Jahren in Leipzig gehalten und von allen wohlgebildeten und liberal denkenden Menschen mit Beifall aufgenommen. Dass *diess* der Fall war, bewiesen nicht bloss die Beifallsbezeugungen meiner sehr zahlreichen Zuhörer, sondern auch die verschiedenen Referate, welche in der localen Tagespresse darüber erschienen. Die *Orthodoxen* natürlich sahen den Vortrag, sowie den Vortragenden mit scheelen Augen an und liessen Blitz und Donner auf dessen Haupt zucken und erschallen. Einige gingen sogar so weit, von der Kanzel herab gegen ihn zu predigen. Victor von Strauss griff den ersten Vortrag heftig an, und ich würde gewiss *den wissenschaftlichen Teil* seiner Kritik (denn die Witze und die Persiflage gehören ja der Sache nicht an) einer klaren Widerlegung gewürdigt haben, wenn ich nicht gleich darauf genötigt gewesen wäre,

Deutschland zu verlassen, verschiedene Reisen zu unternehmen und seitdem fast ausschliesslich mich mit ganz anderen Studien zu beschäftigen. Nur noch Eins bemerke ich vorläufig: dass die Auslegung des buddhistischen *Nirvâna,* die ich damals gab, und welche Victor von Strauss ganz besonders zu vernichten glaubte, während der letzten Jahre durch die Entdeckung neuer Handschriften in Ceylon,[1] glänzend bestätigt und von Seiten namhafter Gelehrten und Orientalisten[2] als die richtige anerkannt worden ist. Ich bin desshalb überzeugter als je, dass das *Nirvâna* nicht „das Erlöschen der Flamme der Existenz" bedeutet, wie es die meisten Orientalisten in Europa und nach ihnen auch Schopenhauer gemeint haben, sondern es ist „Eine Wahrnehmung des Geistes — das reine, freudevolle *Nirvâna,* frei von der Unwissenheit und den schlechten Begierden."

Ich füge dieser Vorrede noch die Bemerkung hinzu, dass ich bei der Herausgabe der vorliegenden Sammlung Einiges im Lichte der neueren Forschung noch erweitert und die Quellen und Autoritäten, welche ich früher unerwähnt liess, angegeben habe.

Zürich, im October 1882.

N. Ch.

[1] Siehe einen längeren Aufsatz darüber in „The Journal of the Royal Asiatic Society", Vol. XII, von Dr. Oscar Frankfurter.

[2] Siehe unter andern Rhys Davids: „Buddhism" p. 110—123, Mr. Arnolds Buch: „The Light of Asia" und Oldenberg's „Buddha". Ferner Professor Max Müller's „Buddhistischer Nihilismus", wo der geistvolle Verfasser schon vor mehreren Jahren die Vermutung ausgesprochen, dass der herrschende Begriff über das *Nirvâna* falsch sein müsse, obgleich dieser Vortrag mir leider bis vor Kurzem ganz unbekannt geblieben ist.

Inhaltsverzeichniss.

Die Yâtrâs oder die Volksschauspiele Bengalens.

Erster Teil.

In Europa weiss man sehr wenig von den Yâtrâs oder den Volksschauspielen Bengalens. Der erste europäische Gelehrte, welcher dieselben erwähnte, war, meines Wissens, H. H. Wilson in seinem wohlbekannten Werke über *das Theater der Hindus,*[1] seit dessen Erscheinen nun mehr als fünfzig Jahre verflossen sind. Auch J. L. Klein spricht gelegentlich von den *Yâtrâs* in seinem umfangreichen Werke „*Geschichte des Dramas*",[2] namentlich im dritten Bande, wo er einen der vollständigsten Berichte über die dramatische Literatur der Hindus liefert, welche überhaupt in einer der europäischen Sprachen zu finden sind. Der talentvolle Verfasser der „*Geschichte des Dramas*" scheint jedoch alle oder wenigstens den grössten Teil seiner Belehrung aus Wilsons Werk geschöpft zu haben, eine Tatsache, welche er in keiner Weise verhehlt. So viel mir bekannt ist, gedenkt C. Lassen in seinem grossen epochemachenden Werke „*Indische Altertumskunde*" nirgends der Yâtrâs, obschon er eine Gattung dramatischer Vorstellungen erwähnt, welche denselben ähnlich sind, in den Nordwestprovinzen Indiens aufgeführt und Râsas genannt werden.[3] Ich werde mich daher in dieser Abhandlung bestreben, den europäischen Lesern eine voll-

[1] Theatre of the Hindus by H. H. Wilson. 2 Bände. S. folgende Stellen: Bd. I, Vorrede XV, Bd. II, pp. 383, 390, 391, 393, 412, 415.

[2] Geschichte des Dramas von J. L. Klein; s. folgende Stellen: I, 97; III, 51 u. 372—73.

[3] Indische Altertumskunde von H. C. Lassen; s. folgende Stellen II, 504—5 u. IV, 815—16.

ständigere Auskunft über die Yâtrâs vorzulegen und hierdurch einen wenn auch bescheidenen Beitrag zur Geschichte des Dramas in Indien zu liefern. Und dies ist, wie ich mich freue sagen zu können, jetzt um so leichter, als einige der *Yâtrâs* in neuerer Zeit gedruckt worden sind — was unglücklicher Weise früher nie geschah, daher leider so viele von ihnen unwiederbringlich verloren sind.[1]

Das Wort *Yâtrâ* stammt aus der Wurzel *yâ*, gehen. Yâtrâ bedeutet daher zuvörderst ein Fortgehen, eine Abreise, z. B. *ushâ-yâtrâ*, die Heimat bei Tagesanbruch verlassen; *mahâ-yâtrâ*, die grosse Abreise, d. h. der Tod, daher auch *eine Wallfahrt*, so: *Gayâ-yâtrâ, Prayâga-yâtrâ*, die Wallfahrt nach Gaya, Prayâga u. s. w.

Zweitens bedeutet *Yâtrâ* einen Marsch, eine Procession, z. B. *Dola-yâtrâ*, *Janmâshtami-yâtrâ* und *Râsa-yâtrâ* — religiöse Processionen im Zusammenhange mit der Geschichte des volkstümlichen Gottes *Krishna*, welche jährlich dreimal stattfinden, im Frühling (vasanta), in der Regenzeit (varshâ) und im Herbst (çarat).

Drittens bedeutet *Yâtrâ* eine Art *volkstümlicher dramatischer Vorstellungen*,[2] welche ursprünglich vielleicht nur im Zusammenhang mit den oben erwähnten drei religiösen Umzügen aufgeführt wurden, aber nach und nach eine allgemeinere Bedeutung und einen weitern Schauplatz annahmen, z. B. *Svapna-vilâsa-yâtrâ* (die seligen Träume der Yaçoda und Râdhâ über Krishna), *Divyon-mâda-yâtrâ* (der göttliche Wahnsinn oder die Verzückung Râdhâ's), *Vicitravilâsa-yâtrâ* (die wundervollen Freuden Râdhâ's und Krishna's), *Râmavanavâsa-yâtrâ* (die Verbannung Râma's), *Sîtâvanavâsa-yâtrâ* (die Verbannung Sîtâ's), *Sîtâharana-yâtrâ* (die Entführung Sîtâ's, *Râvanavadha-yâtrâ* (die Tötung Râvana's), *Kurukshetra-yâtrâ* (der Krieg Kurukshetra's) u. s. w. Alle diese und mehrere andere, die beigefügt werden könnten, sind die Namen von Yâtrâs oder Volksschauspielen, welche in Bengalen sehr beliebt waren und zum Teile noch sind und dort nicht nur dreimal jährlich, im Frühling,

[1] Theatre of the Hindus by H. H. Wilson, vol. I, Vorrede p. XV.

[2] Ausser den bereits angeführten Stellen bei Wilson und Klein sehe man weiter in Wilson's Sanskrit-Dictionary das Wort yâtrâ nach, ebenso im Sanskrit-Wörterbuch von Böthlingk und Roth, herausgegeben von der Petersburger Akademie.

in der Regenzeit und im Herbst, während der drei Feste zu Ehren *Krishna's,* sondern das ganze Jahr hindurch, in allen Monaten und Jahreszeiten, bei allen geistlichen und weltlichen Festanlässen aufgeführt werden. Die oben genannten acht Stücke beziehen sich auf die Geschichten *Krishna's, Râmâs* und der Helden des *Mahâbhârata,* welche auf dem blutigen Schlachtfelde von *Kurukshetra* tapfer kämpften und fielen.

Ich kann nicht umhin, zu bemerken, dass dieser innige Zusammenhang zwischen *Yâtrâ* im Sinne eines *religiösen Umzugs* und *Yâtrâ* im Sinne einer *volkstümlichen dramatischen Vorstellung* unwillkürlich an die griechische Komödie erinnert, deren Name von *κῶμος,* Umzug, und *ᾠδή*, Gesang,[1] abgeleitet ist. — Von den genannten acht Stücken sind nur die drei ersten im Drucke erschienen und ich war so glücklich, sie mir verschaffen zu können. Ich werde nun versuchen, einige Auskunft über die *Fabel,* die *Ausführung* und den *Stil* dieser drei Stücke zu erteilen.

Die *Fabel* oder der *Inhalt* dieser drei Stücke ist in allen identisch. Sie beziehen sich sämmtlich auf die Kindheit, die Jugend und die Liebe *Krishna's.* Gleich den „*Mysterien*" der europäischen Völker, welche gewöhnlich in drei Teile, in die *passio* (das Leiden), die *sepultara* (das Begräbniss) und die *resurrectio* (Auferstehung)[2] geteilt wurden, haben auch diese *Yâtrâs* drei deutlich unterschiedene Teile: der erste derselben gehört in den Kreis der von *Krishna's* Kindheit und Jugend in *Vrindavana* handelnden Legenden und Anekdoten; der zweite bezieht sich auf seine Liebe zu *Râdhâ* oder *Râdhika,* der Tochter des Königs *Bhânusena,* und der dritte beschäftigt sich mit seiner Rückkehr von langen Reisen, während welcher *Râdhâ* und ihre Angehörigen über Krishna's Abwesenheit in tiefen Schmerz versunken waren, und stellt seine endliche Versöhnung mit der *préyasî* (Geliebten), seinen Eltern und den Genossen seines Knabenalters dar. Dies kann im Allgemeinen, mit

[1] J. Scherr, Allgemeine Geschichte der Literatur. 3. Aufl. I, 117; Weber, Allgemeine Weltgeschichte, II, 542; Moritz Carriere, die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung der Menschheit. 2. Aufl. II, 305 f.; Smith's History of Greece, chapter XXXV, p. 401; Klein, Geschichte des Dramas. II, 1—2.

[2] Ulrici, Shakespeare's dramatische Kunst. I, 5.

1*

geringen Abänderungen und gelegentlichen Abweichungen je nach dem Geschmacke und der künstlerischen Anlage des Verfassers, als der Inhalt nicht nur der drei genannten, sondern aller ähnlichen Stücke betrachtet werden, die jemals in Bengalen verfasst oder aufgeführt worden sind. Das wohlbekannte Sanskrit-Idyll, die *Gita-Govinda* von *Jayadeva Gosvâmî*, welches eigentlich nichts anderes ist als eine Art von *Yâtrâ* in Sanskrit,[1] beruht nur auf einem Teile der Fabel, insofern es allein die Liebe zwischen *Krishna* und *Râdhâ* in ihren verschiedenen Phasen schildert, ohne die zwei übrigen Perioden seines Lebens zu berühren.

Der Verfasser jener drei Stücke nun ist *Çri Krishnakamala Gosvamî*, welcher noch heute zu Dakka in Ost-Bengalen lebt und, wie der seinem Namen beigefügte Titel zeigt, der geistliche oder kirchliche Leiter mehrerer beträchtlicher Gemeinden ist. Am nächsten käme wohl der Stellung, die er in Dakka bekleidet, die Bezeichnung eines *Dechanten*. Er gehört zur Secte der *Vaishnavas*, und es ist bezeichnend, dass weitaus der grössere Teil der Yâtrâs von *Vaishnavas* ausgegangen ist, d. h. von Anhängern *Vishnu's* in der Gestalt einer der zehn *Avataras* oder Fleischwerdungen, vor allen aber in denjenigen *Krishna's*, *Râma's* und *Chaitanya's* oder *Gaura-Hari's*. Ich sage: *weitaus der grössere Teil;* denn *Yâtrâs* werden gelegentlich auch von den *Çaivas*, den Anhängern *Çiva's*, verfasst und aufgeführt, wie z. B. die *Daksha-yâtrâ*, welche sich auf *Râja-sûja* oder das grosse königliche Opfer bezieht, welches der König *Daksha* darbrachte, woran sich dann dessen Mishandlung durch seinen Schwiegersohn Çiva, die Selbstaufopferung seiner Tochter, Çiva's Gattin *Satî*, in Folge der Ungnade ihres Gatten, und endlich die vollständige Zerstörung des mit soviel Aufsehen und Pracht veranstalteten Opfers knüpfen. Gewöhnlich indessen enthalten sich die *Çaivas* solcher Vorstellungen, welche mit den Begriffen, die sie von ihrem Gott haben oder mit den Legenden und Anekdoten, die sie über ihn erzählen, nicht gut vereinbar sind. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass die *Çaivas* zu solchen dramatischen Vorstellungen, wie sie sie gelegentlich geben, von den *Vaishnavas* angeregt worden sind.

[1] Man sehe die oben aus Lassen und Klein angeführten Stellen nach.

Ausser *Çri Krishnakamala Gosvâmî* hatte *Svapnavilasa-yâtrâ,* das älteste sowohl, als das beliebteste jener drei Stücke, noch zwei weitere Verfasser, welche ebenfalls der *Brahmanen*-Kaste und der *Vaishnava*-Secte angehören. Diese Vielfältigkeit der Verfasser bietet noch eine weitere Aehnlichkeit mit den Mysterien und den Mirakelspielen des Christentums und ferner eine solche mit den vorshakespearischen dramatischen Werken Englands dar, in welchen beiden Gruppen oft mehrere Verfasser an einem einzelnen Werke arbeiteten.[1] Die anderen beiden Stücke, *Divyonmâda* und *Vicitravilasa,* haben jedoch unsern ehrwürdigen Gosvâmî zum alleinigen Verfasser. *Svapnavilasa* wurde 1872 und *Divyonmâda* 1873 mit Erlaubniss des Verfassers von seinen Freunden und Bewunderern veröffentlicht. Nur *Vicitravilasa* hatte das Glück, der Welt vom Verfasser selbst geschenkt zu werden, und dies Glück widerfuhr dem Stücke im Jahre 1930 der *Samvat,* d. h. im Jahre 1874 der christlichen Zeitrechnung. Der Herausgeber und Verfasser beehrte das Buch ferner mit einer wertvollen *Vorrede,* welche ich für notwendig halte, hier wegen der interessanten Einzelnheiten, die sie enthält, in ihrem vollen Umfange zu übersetzen:

„Unsere gebildeten Männer der Gegenwart lieben es offenbar, solche Dramen zu bearbeiten und aufzuführen, deren Gegenstand entweder dem *Râmâyana* oder dem *Mahâbhârata* entnommen oder aber von ihnen frei erfunden ist. Aber diese dramatischen Vorstellungen gewähren nur Wenigen Vergnügen, da sie für die Massen und die gewöhnlichen Leute zu kostspielig sind. Und obschon die *Yâtrâs* oder Volksschauspiele, welche häufig aufgeführt werden, billig genug sind, müssen sie dennoch jedem mit gutem Geschmacke begabten Menschen unangenehm sein; denn die unwissenden Schauspieler, welche sie darstellen, schweifen oft von der Hauptsache ab, fügen unanständige und nicht zur Sache gehörende Ausdrücke ein, machen verschiedene hässliche Bewegungen und Pantomimen und legen Kleidungen und Trachten an, welche einfach empörend sind, um dem verdorbenen Geschmacke ihrer gemeinen Zuhörerschaft zu schmeicheln. Ich habe daher zu dem Zwecke, dem Volke

[1] Bodenstedt, Gesammelte Schriften, XII, 176. Ulrici, Shakespeare's dramatische Kunst. I. J. Demogeot, Histoire des littératures étrangères. — Littératures septentrionales, chap. 3.

ein harmloses Vergnügen zu verschaffen, vor ungefähr vierzehn Jahren (im Jahre 1916 der *Samvat* oder 1860 der christlichen Zeitrechnung) die beiden Stücke *Svapnavilasa* und *Divyonmâda* geschrieben, welche auf den *Liebesabenteuern Krishna's* in Vraja (Vrindavana) beruhen und hauptsächlich aus Gesängen bestehen. Diese zwei Stücke wurden aufgeführt und später in Buchform gedruckt durch die vereinten Bemühungen des berühmten Zemindars von *Murapara* (in Ost-Bengalen), Herrn *Içana-Candra Vandyopâdhyâya* und der achtbaren Gemeinden *Abdulapur* und *Ekrampur* bei Dakka. Dass diese beiden Stücke zum Vergnügen der Bevölkerung beigetragen haben müssen, kann ich aus der Tatsache schliessen, dass nicht weniger als 20,000 Exemplare in wenig Tagen verkauft wurden. Nachdem ich weiter viele Aufmunterung erhalten von der reichen und achtbaren Gesellschaft in Dakka, welche ihrer Wertschätzung der Musik und des Gesanges wegen so wohl bekannt ist, schrieb ich dieses Drama, *Vicitravilâsa,* vor etwa drei Jahren (1871), welches seinen Stoff hauptsächlich den beiden *Vaishnava*-Werken *Pada-Kalpataru* und *Camatkâra-Candrika* verdankt. Es wurde auf die Bühne gebracht von der gebildeten Brahmanengemeinde *Konda.* Ich übergebe es nun der Welt auf den Rat einiger Freunde. Wenn es von den Freunden des Theaters und der Musik mit derselben Gunst aufgenommen wird, wie die Stücke *Svapnavilâsa* und *Divyonmâda,* so werde ich mich reich belohnt finden."

Çri Krishnakamala Gosvâmî.

Diese Vorrede erteilt uns folgende wichtige Belehrung: Erstens unterrichtet sie uns über die in Europa unbekannte Tatsache, dass die gebildeten Stände Bengalens Dramen schreiben und aufführen, welche auf den Erzählungen des *Râmâyana* und *Mahâbhârata* beruhen, wie auch die Sanskrit-Dramatiker des Altertums taten, welche Stücke aber, wie die im Sanskrit abgefassten, für das gemeine Volk zu kostspielig und zu gelehrt sind. Zweitens lehrt die Vorrede, dass die gewöhnlichen *Yâtrâs* oder die volkstümlichen Dramen, welche unter den Landleuten Bengalens so sehr beliebt sind, in der Regel jeden guten Geschmack und jedes edle Gefühl beleidigen, allerdings nicht in Folge des von ihnen behandelten Gegenstandes (denn derselbe ist mehr oder weniger in allen der nämliche: das

Leben *Krishna's*), sondern vielmehr in Folge der unnötigen Unanständigkeiten und ungeziemenden Geberden und Gewohnheiten, die von denen hineingebracht werden, welche die Verantwortlichkeit für die Aufführung übernommen haben. Drittens endlich zeigt die Vorrede *Çri Krishnakamala Gosvâmî's*, dass die drei von ihm verfassten Yâtrâs einen besseren Geschmack einzuführen und für edlere Vergnügungen zu sorgen streben, dass sie hauptsächlich aus Gesängen bestehen und von der Bevölkerung hoch geschätzt werden.

Diese dritte und letzte Eigentümlichkeit, dass die *Yâtrâs* haupthächlich aus Gesängen bestehen, bildet einen weiteren Zug ihrer Aehnlichkeit mit den *Mysterien* — den *epistolae farsitae* — der christlichen Kirche, welche, Angaben aus guter Quelle zufolge, ebenfalls vorzugsweise aus Gesängen mit gewissen Tonweisen und eigenartigen Cadenzen bestanden.[1] Die Schäferspiele von Tasso und Guarini, in welchen Gesänge eine sehr hervorragende Rolle spielten, scheinen ebenfalls viele Aehnlichkeit mit den Yâtrâs zu besitzen.[2] Vor allem aber verrät dieses Vorwiegen der Gesänge und des lyrischen Elementes eine tiefe Seite der indischen Seele und kann als ein nationaler Charakterzug betrachtet werden. Die indischen Dramen sind voll von Gesängen. Der vierte Act der *Vikramorvasî*, in welchem der König *Pururava* wahnsinnig durch die Wälder irrt und die *Apsarâ, Urvasî,* seine verlorene Geliebte sucht, ist eine wahre, mit Gesängen versehene Operette. Die Gefühle des Königs *Duschmanta* in der *Sakuntalâ* brechen, sobald sie etwas in die Tiefe gehen, so zu sagen unwillkürlich in Gesänge aus, und so sind der dritte und sechste Act dieses unsterblichen Werkes voll kleiner lyrischer Gedichte, welche in den europäischen Literaturen Aehnliches nur in den Liedern Heine's oder Leopardi's haben. Die bereits erwähnte *Gitagovinda* von *Jayadeva* besteht ausschliesslich aus Gesängen, welcher Umstand Lassen bewog, dieses Werk richtig als ein lyrisches Drama zu bezeichnen.[3] Wir brauchen diese Beispiele, welche in's Unendliche fortgesetzt werden könnten,

[1] Ulrici, Shakespeare's dramatische Kunst I, 8.

[2] A. W. Schlegel, Vorlesungen über die dramatische Kunst und Literatur. II, 31—33.

[3] Lassen, ind. Altertumskunde. IV, 815. 816.

nicht zu vermehren, um zu zeigen, dass die Vorliebe der Hindus für Musik und Gesang allen ihren dramatischen Werken eine *opern-artige* Physiognomie verleiht, besonders aber den *Yâtrâs,* in welchen der *Dialog* ein wesentlicher Bestandteil des Dramas, oft aus dem Kopfe eingefügt oder, wenn überhaupt geschrieben, mit wenig Geschick und noch weniger Feinheit ausgeführt ist. In den drei Yâtrâs, von welchen wir sprechen, steht der Dialog, obschon nicht so schlecht und roh, wie in solchen Volksstücken gewöhnlich, offenbar noch auf einer tiefen Stufe der Entwickelung.

Gleich den Sanskrit-Dramen beginnen diese drei *Yâtrâs* mit dem, was im Sanskrit *Pûrvaranga* (Vorspiel, Einleitung) und *Prastâvanâ* (Prolog) genannt wird, obschon beide sich in der Form etwas unterscheiden. Auch das *Pûrvaranga* der Yâtrâs beginnt mit einem *Nândî* oder, wie es im *Vicitravilâsa* genannt wird, mit einem *Mangalagîtam,* einem Gebet oder einer Segensformel, an die Gottheit gerichtet, welche der Verfasser verehrt, und zwar in den vorliegenden Fällen an *Chaitanya* oder *Gaura-Hari,* die letzte *Avatara* oder Fleischwerdung *Vishnu's,* die sich in *Navadvipa,* einer Stadt in West-Bengalen, zwischen den Jahren 1485 und 1533 der christlichen Zeitrechnung kundgab, also beinahe um dieselbe Zeit, da *Kavira*[1] und *Nanaka* in den Nordwestprovinzen Indiens, sowie Luther, Zwingli und Calvin im Herzen Europa's eine ähnliche Reformation durchführten. Diesem Nândî oder Mangalagîtam folgt dann das *Prastâvanâ* (der Prolog), in welchem der *Adhikarî* (Regisseur oder Theaterbesitzer, der den Platz der *Sûtradhara* in den Sanskrit-Dramen einnimmt) nicht nur mitteilt, was sofort folgen wird, sondern auch sich auf Ereignisse beruft, welche dem wirklichen Inhalte des Stückes selbst vorangehen. Dabei sind die ceremoniellen Bemerkungen, mit welchen sich die Sanskrit-Dramatiker gewöhnlich selbst einführen oder im *Pûrvaranga* ihren Zuhörern schmeicheln, in diesen Yâtrâs weggelassen, obschon ich mich erinnere, Stücke gesehen zu haben, in denen sie nicht fehlten. Das *Prastâvanâ* (der Prolog) besteht in diesen Stücken nicht in einem Dialog, wie in den Sanskrit-Dramen, sondern stets in einem vom

[1] Wilson's Religious Sects of the Hindus. Barth, Les Religions de l'Inde p. 143.

Adhikarî gesprochenen *Monolog.* Das Prastâvanâ eines Sanskrit-Dramas besitzt daher Aehnlichkeit mit den Prologen einiger der zu *Shakespeare's* Zeit in England lebenden Dramatiker[1] oder mit dem wohlbekannten Prolog zu Goethe's *Faust,* während das Prastâvanâ in den Yâtrâs mehr den Prologen des Euripides und Plautus gleicht.[2] Ich darf vielleicht nicht unpassender Weise beifügen, dass *Goethe* seinen Prolog zum „Faust" schrieb, nachdem er „Sakuntalâ" gelesen hatte und durch diese Lesung dazu bewogen worden war.[3]

Das *Nandî* oder *Mangalagîtam* wird von der gesammten Schauspielergesellschaft gesungen und dieser Gesang wo möglich von dem Verfasser selbst geleitet, sonst aber von dem Adhikarî oder Regisseur, welcher das Stück gekauft oder die Verantwortlichkeit für seine Aufführung übernommen hat.

Nach dem Prastâvanâ hebt die wirkliche dramatische Fabel, *Vastu* (res), an und nimmt ihren Fortgang, zerfällt aber nicht, wie in den modernen europäischen und den alten Sanskrit-Dramen, in *Acte* und *Scenen,* sondern in drei Teile, wie die mittelalterlichen chrislichen Mysterien (passio, sepultura, resurrectio) und die antiken griechischen Dramen (Prolog, Episode und Exodos). Alle Yâtrâs gehören dieser Gattung an, doch giebt es eine Ausnahme von dieser Regel, und zwar im *Vicitravilasa,* dem letzten der drei von uns berücksichtigten Yâtrâs. Der ehrwürdige Verfasser, offenbar von der löblichen Absicht erfüllt, seinen Zuhörern etwas feineres zu bieten, wie er es in der Vorrede ankündigt, hat sein Möglichstes getan, sein Werk nach dem Muster eines Sanskrit-Dramas zu modeln und daher Acte und Scenen eingeführt, die sonst der von ihm gepflegten Dichtungsform fremd sind. So ist denn *Vicitravilasa* in fünf *Acte* (Ankas) und jeder derselben wieder in mehrere *Scenen* (Garbhankas) geteilt, wovon sich wie gesagt keine Spur in irgend welchen anderen Yâtrâs findet. Vicitravilâsa ist daher ganz besonders interessant als eine Uebergangsform des Dramas zwischen den volkstümlichen Yâtrâs und den klassischen Sanskrit-Dramen. Es nimmt in der

[1] Wilson's Theatre of the Hindus. Vol. I, XXXIV.

[2] Weber's Allgemeine Weltgeschichte. II, 536.

[3] Klein, Geschichte des Dramas. III, 62.

dramatischen Literatur Indiens dieselbe Stellung ein, wie „Ferrex und Porrex“ in derjenigen Englands.[1]

Die *Yâtrâs* sind gleich den Sanskrit-Dramen[2] weder wesentlich tragisch, noch wesentlich komisch. Sie sind von einer gemischten Art, obschon zugestanden werden muss, dass das tragische oder ernsthafte Element das bei Weitem überwiegende ist. Sie haben daher mehr Aehnlichkeit mit den modernen Dramen Englands, Spaniens und Deutschlands, als mit den klassischen Tragödien oder Komödien Griechenlands und Roms oder mit dem sogenannten klassischen Drama des Jahrhunderts Ludwigs XIV. Sie besitzen ferner die Eigenheit, welche das Sanskrit-Drama so sehr von den Dramen aller übrigen Völker unterscheidet, dass sie stets in Freude, Frieden und Versöhnung enden müssen. Die fraglichen drei Yâtrâs schliessen daher alle mit der glücklichen Wiedervereinigung von Râdhâ und Krishna nach Jahren der Trennung, und daher auch der Trauer und der Verzweiflung. Diese glückliche Wiedervereinigung wird *sanmilan* genannt. Damit begnügt sich aber der ehrwürdige Gosvâmî nicht, sondern lässt Krishna mehr oder weniger seine nächste *Avatâra* oder Fleischwerdung vorahnen und auf die Umstände derselben anspielen, in welcher er zu *Chaitanya* oder *Gaura-Hari,* d. h. dem *hellen* Hari werden sollte, im Gegensatze zu seiner vorhergehenden Avatâra, in welcher er *Krishna-Hari* oder der *schwarze* Hari hiess.

Die nächste merkwürdige Eigenschaft der Yâtrâs ist, dass sie das besitzen, was im Sanskrit das *Vishkambhaka* genannt wird. Da die Aufführung solcher Stücke nicht selten einen ganzen Tag, vom Morgen bis zum Abend in Anspruch nimmt, so ziehen sich die Schauspieler wenigstens einmal während der ganzen Vorstellung zurück, und da das eifrige und zahlreich anwesende Publicum in der Zwischenzeit irgendwie unterhalten werden muss, so erscheinen Personen in grotesker Kleidung und mit bemalten Gesichtern, welche auffallend an die *Clowns* der englischen Bühne, an die *Hanswurste* der deutschen Fastnachtsspiele, an die *Harlequins* der romanischen

[1] Bodenstedt, Gesammelte Schriften. Spaldings history of the English literature. p. 187.

[2] Wilson's Hindu Theatre. vol. I, Introduction.

Völker erinnern. Die Witze, welche sie reissen, sind selten von höherer Art, ihre Scherze und Geberden selten anziehend oder anständig, wie bereits aus der oben übersetzten Vorrede des ehrwürdigen Gosvâmî hervorgeht. Nichtsdestoweniger *scheinen* sie ihre Zuhörer zu unterhalten; jedenfalls bieten sie eine Art von Erleichterung dar bei der drückenden Hitze des Mittags, zu welcher Zeit diese komischen Pausen gewöhnlich eintreten. Die letzteren besitzen daher die grösste Aehnlichkeit mit den *Interludes* der Zeit Elisabeths,[1] oder mit den *Entremèses*[2] der spanischen Bühne, deren Cervantes bekanntlich so manche und ohne Zweifel sehr gute verfasst hat.

Einen stehenden komischen Charakter gleich dem *Vidushaka* oder dem *Vita* der Sanskrit-Dramen oder dem *Gracioso*[3] des spanischen Theaters kennen die Yâtrâs nicht. Die komischen Rollen werden in gleicher Weise von den *Sakhîs* (Freundinnen) Râdhâ's vertreten, namentlich aber von *Vrindâ,* welche alle übrigen im kühnen Fluge der Einbildungskraft und in den raschen Combinationen ihrer witzigen und boshaften Anspielungen übertrifft. Den Gipfel des Lächerlichen stellt gewöhnlich die missgestaltete *Kubjâ* (die Krumme) dar, welche Krishna nach der Sage während seines Aufenthaltes in *Mathura* heiratet, nachdem er *Kansa,* den König dieser Stadt, seinen Oheim, getödtet hat. Vielleicht war die unglückliche Kubjâ nach der ursprünglichen Annahme nicht so missgestaltet und boshaft, wie sie unabänderlich stets dargestellt wird; ihr Verbrechen scheint gewesen zu sein, dass sie eine Nebenbuhlerin Râdhâ's, des erhabenen Ideals der Schönheit und aller weiblichen Reize war und Krishna gar so lange Zeit mit ihren Zauber- und Hexenkünsten, in denen sie so sehr bewandert war, in Mathura festgehalten hatte.

Zwei andere komische Hauptfiguren der Yâtrâs sind die beiden Schwestern *Jatila* und *Kutila,* Râdhâ's Schwägerinnen. Die Legenden erzählen, dass Râdhâ, die *Vrikabhanu-sûta* oder Tochter des Königs *Vrikabhanu* zuerst mit einem anderen Bräutigam verlobt war, der

[1] Scherr, Literaturgeschichte. II, 22.

[2] Scherr, Literaturgeschichte. I, 400.

[3] Klein, Geschichte des Dramas. III, 67. Carrière, die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung. I, 536.

sich aber als ein Hermaphrodit erwies.[1] Jatila und Kutila waren die Schwestern dieses zweifelhaften Gemahls und als richtige Schwägerinnen eifersüchtig auf die Vorzüge der Vollkommenheiten der Gattin ihres Bruders, daher sie dieselbe so oft und so sehr sie es vermochten, herabzusetzen suchten. Auch fehlte es nicht an Gelegenheiten zur Verleumdung und Herabsetzung. Die heimlichen Besuche Râdhâ's bei Krishna in den Wäldern, genannt *Nikunjakânan*, ihre häufigen „Stelldichein“ an den grünen Ufern der *Jamuna* oder unter den schattigen Blättern des dunkeln *Tamal*-Baumes, alle diese und viele andere Vergnügungen und Abenteuer dieser Art waren das Gespräch von ganz *Vrindavana*, und die würdigen Schwägerinnen versäumten sicher nicht, so hoch interessante Klatschgegenstände nach jeder Richtung hin weit und breit zu erörtern. Aber für diesen Zug verächtlicher Bosheit und heimlicher Verleumdung gegen die Lieblingsheldin der Hindus hat die Nachwelt die beiden Schwestern gestraft, indem sie dieselben zu ewigen Gegenständen des Gelächters in allen Volksschauspielen Bengalens machte. Alle ihre Versuche, ihren Bruder davon zu überzeugen, dass Râdhâ mit Krishna vertrauter wäre, als sich rechtfertigen lasse, erweisen sich nicht nur als fruchtlos, sondern fallen auf sie selbst mit Ausbrüchen heftiger Erbitterung von Seite ihres Bruders zurück, welcher in diesen Versuchen nichts anderes erblickt als Erfindungen der Bosheit, um den sonst fleckenlosen Charakter seiner Braut zu beschmutzen. Und so enden denn die Versuche der verleumderischen Schwägerinnen in einer für sie unaufhörlich beschämenden und niederschlagenden Weise, während Râdhâ mit einem immer glänzenderen Nimbus fleckenloser Glorie und Reinheit umgeben erscheint. Zahllose belustigende Legenden und Anekdoten laufen darüber unter dem Volke um. Ich führe hier nur ein Beispiel an, um von den übrigen einen Begriff zu geben.

„Einst waren *Jatila* und *Kutila* entschlossen, Alles zu ver-

[1] Wir müssen dem beifügen, dass gemäss einer noch jetzt in Bengalen herrschenden Sitte solche Verlobungen, die oft schon im Kindesalter der Betreffenden stattfinden, in jeder Hinsicht — gesetzlich und gesellschaftlich — als wirkliche Heiraten betrachtet werden und wenn der jugendliche Bräutigam stirbt, die kindliche Braut seine Witwe und Erbin im indischen Sinne des Wortes wird.

suchen, um ihren Bruder von der Untreue *Râdhâ's* zu überzeugen, und verbreiteten die Nachricht, er wäre für einige Tage verreist, während sie ihn überredeten, sich in einem Nachbarhause zu verstecken. Ohne irgend einen Argwohn erschien *Krishna* in dem Hause seiner Geliebten und scherzte und koste mit ihr, als die geschäftigen Schwestern eilig ihren Bruder herbeiriefen, damit er ein für alle Male den Auftritt mit eigenen Augen erblicken möge. Aber Krishna, welcher *Mensch* und *Gott* zugleich ist, durchschaute mittels seiner Allwissenheit die ihm und Râdhâ gelegte Falle und teilte dies der Letzteren mit. Schon hörten sie die sich nähernden Schritte des zur Unzeit entschlossenen Bräutigams, ... was war in dieser Notlage zu tun? In einem Augenblicke nahm Krishna die Gestalt der Göttin *Kali* an, welche so schwarz ist wie er selbst, und Râdhâ sass mit gekreuzten Füssen vor der Göttin, hingerissen in Andacht und Verehrung. Nun war aber der arme Hermaphrodit gerade ein eifriger Verehrer der Göttin Kali, und als er die so schwer angeklagte Râdhâ in dieser Stellung sah, verflog sein Zorn nicht nur sofort, sondern er fiel selbst vor der Göttin nieder, gleich ihrer heiligen Priesterin! Wie es nun den beiden Schwestern erging, ist leicht zu erraten. Jatila und Kutila bedeuten mit leichten Schattirungen die Listige, Verschmitzige, Boshafte.

Es ist indessen zu bemerken, dass die so eben erwähnten Legenden und Anekdoten im gesammten Gebiete der dramatischen Literatur Indiens einzig in ihrer Art dastehen. In den Sanskrit-Dramen wird ein Weib niemals als treulos dargestellt, erscheint niemals als Gegenstand verliebten Hofmachens von Seite anderer Männer, was bekanntlich den Hauptinhalt sowohl der beliebtesten französischen Komödien und Operetten, als der Lustspiele eines Dryden und Congreve während der englischen Restauration bildet.

Der Held dieser Yâtrâs ist *Krishna.* Er ist der Sohn des *Vasudeva* und der *Devakî,* und wurde in *Mathura* geboren; aber um die Verfolgungen von Seite seines Oheims *Kansa,* Königs von Mathura irrezuführen, welchem die Sterndeuter prophezeit hatten, dass er von einem seiner Neffen enttront und erschlagen werden würde, rettete man das Kind Krishna noch in der Nacht seiner Geburt unter Sturm und Wirbelwind über die Jamuna zu dem Hirtenfürsten *Nanda* und seiner Gattin *Yoçoda* in *Vrindavana.* Dort wurde er

nebst seinem älteren Bruder (von einer anderen Mutter, Rohinî) *Valarama,* dem *Halabhrit,* unter anderen Hirten als Sohn des Fürstenpaares erzogen (was an die Sagen von Kyros, Romulus und Sigfrid und vom Kindermorde des Herodes erinnert). Drei seiner vertrautesten Kameraden, welche auf dem Schauplatze der Erzählung erscheinen, heissen *Suvala, Çridâma* und *Sudâma.* Alle diese Personen gehören dem ersten Teile der Krishna-Yâtrâs an.

Der zweite Teil führt *Râdhâ* oder *Radhika,* die Heldin, und ihre *Sakhîs* oder Freundinnen vor. Es sind ihrer neun im Ganzen, sie heissen: Lalitâ, Viçakhâ, Citrâ, Campakalatikâ, Rangadevî, Sudévî, Çirsha, Tungavidya und Indurékhâ. Da Hindu-Namen gewöhnlich eine Bedeutung haben und zwar bei dem schönen Geschlechte stets eine dichterische Bedeutung, so mag es die europäischen Leser interessiren zu erfahren, dass *Lalitâ* „die Zarte“ heisst, *Viçakhâ* und *Citrâ* die Namen von Sternen sind, *Campakalatikâ* die Schlingpflanze Latika bedeutet, insofern sie sich um den Campaka-Baum windet; *Rangadevî* heisst die Göttin des Tanzsaals, *Sudévî* die lichte Göttin, *Çirshâ* die Krone des Hauptes, *Tungavidyâ* die Vielwissende und *Indurékhâ* die Mondgestalt. Die meisten dieser Namen wurden ihren Trägerinnen vielleicht gegeben, um ihre physischen und moralischen Eigenschaften auszudrücken.

Als *Krishna* in *Vrindavana* oder wie es in den Yâtrâs meist heisst, in *Gokula* lebte, waren es diese Sakhîs, welche ihre Zusammenkünfte in Wäldern und Hainen hielten, allerlei geistvolle Kunststücke ersannen, um die glücklichen Tage der Hirten zu verschönern, und durch das Tanzen anmutiger Ballette ihre fröhlichen Stunden vermehrten. Als dann *Krishna* nach Mathura gezogen war, um seine Eltern *Vasudeva* und *Devakî* zu befreien und *Kansa* zu erschlagen, waren es auch diese Sakhîs, welche Râdhâ's Schmerz teilten, ihr allen möglichen Trost boten, und als die arme Verlassene in Ohnmacht fiel, sie zu beleben suchten durch die erfrischenden Wasser der Jamuna, durch das Fächeln mit *nalini-patra* (Lotos-Blättern), durch das Einreiben ihres geschwächten aber anmutigen Körpers mit Çandana (Sandelholz), aber vor allem durch gemeinsames öfteres Wiederholen des süssen Namens *Krishna,* indem sie die Nachricht, „er sei endlich gekommen“, so laut wie sie konnten in ihre Ohren riefen; denn der Name Krishna musste sie natürlich wieder erwecken!

Ausser diesen neun Sakhîs erscheinen noch zwei weitere weibliche Gestalten auf der Bühne; sie heissen *Vrinda* und *Candravalî.* Sie sind mehr als blose Freundinnen; denn sie sind ihre Nebenbuhlerinnen. Beide lieben Krishna und werden wieder von ihm geliebt, besonders *Candrâ,* deren Reize und Vorzüge bisweilen mit denen Râdhâ's zu wetteifern scheinen. Ihre Liebe hat indessen den bezeichnenden Zug, dass sie *Râdhâ* stets gerne den Vorrang einräumen; und als einst Râdhâ nach langen und andauernden Ohnmachten für todt gehalten wurde, kamen Candrâ und Vrindâ, ihre Tränen und Klagen mit denen der neun übrigen Sakhîs zu vereinigen, indem Beide wiederholt versicherten, wie unvergleichlich die Reize ihrer todten Nebenbuhlerin und vor allem, wie rein und göttlich ihre Hingabe an den gemeinsamen Herrn wäre. Dies mag europäischen Damen sehr ungewöhnlich und selbst unnatürlich erscheinen, aber solche Beispiele sind in Indien selbst noch heutzutage nicht sehr selten. Ja, die unvergleichliche *Candrâ* ging so weit, zu erzählen, wie in einer Nacht, als *Krishna* in ihrem Hain an ihrem Busen ruhte, sie ihn im Traume wiederholt ausrufen hörte: „Râdhâ! Râdhâ!"

Der Name *Vrindavana* ist, wie man glaubt, von *Vrinda* und *Vana* abzuleiten und bedeutet demnach „der Wald Vrinda's."

Um von den Yâtrâs gerade wie sie sind, mit ihren Licht- sowohl als Schattenseiten, einen Begriff zu geben, muss ich beifügen, dass es nicht an gelegentlichen Andeutungen fehlt, welche vermuten lassen, als wären die übrigen neun Sakhîs mit Krishna ebenso vertraut gewesen wie Vrindâ und Candrâ oder Candrâvalî. Candra heisst „der Mond" und Candrâvalî ein Schwarm von Monden.

Nach dem Mitgeteilten wäre es ungerecht gegenüber *Krishna* nicht hinzuzufügen, dass alle diese Legenden und Anekdoten bezüglich seiner mancherlei Liebschaften mit den *Gopîs* oder den Hirtinnen von *Gokula* von späterem Ursprunge und vielleicht nicht wenige davon reine Erdichtungen der unbeständigen bengalischen Einbildungskraft sind. Im *Chândogya Upanishad,*[1] nach Lassen,[2] der ältesten Schrift, welche seiner erwähnt, wird *Krishna dévakiputra*

[1] Chândogya Upa. III, 17, 6.

[2] Lassen, Ind. Altertumskunde. II, 1108, Note 3.

lediglich als ein eifriger Schüler des berühmten Rishi *Angirasa,*[1] dargestellt, während in dem *Mahâbhâshya* von *Pâtanjali*, welches zufolge dem Zeugniss unseres würdigen Landsmannes *Pandit Râmkrishna Gopal Bhândarkar*[2] wahrscheinlich zwischen 144 und 142 vor Chr. geschrieben wurde, er nur der Besieger *Kansa's* und schwerlich etwas anderes ist. Ferner liegt ein Versuch von Seite der buddhistischen *Arhats* und *Çramanas,* den Charakter des volkstümlichen Gottes Krishna dadurch zu verdächtigen, dass ihm allerlei leichtfertige Abenteuer zugeschrieben werden, nicht ausserhalb des Bereiches der Möglichkeit.

Wie bereits erwähnt, bestehen die Yâtrâs, gleich den christlichen Mysterien des Mittelalters, vorzugsweise aus *Gesängen.* Da diese letzteren stets mit den ihnen zukommenden Melodien und Cadenzen versehen sind, werde ich hier einige allgemeine Bemerkungen über die in Europa wenig bekannte indische *Musik* vorausschicken, welche das Verständniss der in den Yâtrâs angewandten Musik erleichtern werden. Dass die Hindus stets grosse Liebhaber der Tonkunst waren, wird durch zahllose Tatsachen bestätigt. Schon in der ältesten Zeit finden wir genaue Anweisungen, wie die Verse des *Sâma-Veda* von den *Udgâtri-purohita* (Udgâtri-Priestern) nach den drei Intonationen: *Udatta, Anudatta* und *Svarita* gesungen werden sollen. Unter den Legenden über *Krishna* befindet sich eine, welche sagt, als Krishna in den Hainen von *Vrindavana* auf seiner *Vinâ* (Laute) spielte, habe seine ganze Heerde sofort mit Grasen aufgehört und, wie von einem Zauber ergriffen, verständnissvoll dem göttlichen Instrumente des göttlichen Tonkünstlers gelauscht. Ja, die Königstiger sogar und die Giftschlangen (Cobras) waren, wie erzählt wird, unfähig, dem Zauber jener herrlichen Melodien zu widerstehen, und kamen zu der Stelle, woher dieselben erschallten, wo die Tiger ihre Vordertatzen friedlich unter einem Trupp von Schafen und Kühen niederlegten, während die Cobras mit ihren breiten Köpfen die ebenfalls herbeigelockten Vögel gegen die Sonnenhitze schützten. Diese Legende, welche ihr Gegenstück in den griechischen Sagen von

[1] Weber, Ind. Literaturgeschichte 78.

[2] Bhândarkar, Indian Antiquary. I, p. 299; II, p. 52, citirt von Weber, Indische Studien. XIII, 293—496.

Apollon und Orpheus, in der deutschen von Horant[1] und in der finnischen von Wäinämöinen[2] hat, zeigt, in welchem Ansehen der Gesang stets bei den Hindus stand und welche Gewalt sie ihm nicht nur über die Menschen, sondern auch über die Tiere zuschrieben. Diese Wertschätzung erhellt auch aus dem Sanskritverse „*Gânât parataram nahi*" (es geht nichts über den Gesang), welcher in Indien zum Sprichwort geworden ist. Die Hindus besitzen eine sehr ausgedehnte Literatur über Musik, wie über Dramaturgie, Metrik und andere verwandte Fächer. Laut einem der angesehensten dieser Werke, dem *Sangîta-darpanam* (der Spiegel des Gesanges) von *Dâmodara,* besteht die indische Tonleiter, gleich der europäischen, aus sieben Tönen, nämlich: *sharaja, rishabha, gândhâra, madhyama, pancama, dhaivata, nishâda,* deren Anfangslaute: sha, ri, gâ, ma, pa, dha, ni gewöhnlich gebraucht werden, um sie zu bezeichnen. Wie von Bohlen[3] und T. Benfey[4] dafür halten, wanderten diese Bezeichnungen aus Indien zu den Persern und von diesen zu den Arabern, von denen sie ihre Einführung in die europäische Musik am Anfange des elften Jahrhunderts durch Guido von Arezzo fanden.[5] Aus diesen sieben ursprünglichen Tönen werden sechs *Râgas* oder Melodien gebildet, nämlich *Bhairava, Mâlakosha, Hindola, Dîpaka, Çrîrâga* und *Megha,* welche aber nach einer anderen Angabe heissen: *Çrîrâga, vasanta, pancama, bhairava, megha* und *natanârâyana.* Jeder dieser sechs *Râgas* hat sechs *Raginîs,* welche wieder alle besondere Namen führen und welche man sich, als weibliche Wesen, mit den männlichen Râgas vermählt denkt. Durch die glückliche Verbindung der Râgas und der Raginîs werden die *Uporâgas* oder kleineren Melodien erzeugt, welche zahlreicher sind als die Lotosblumenblätter im *Mânasa-sarovara!*[6]

[1] Gudrun, 388. Strophe.

[2] Kalewala.

[3] v. Bohlen, das alte Indien. II, 195.

[4] T. Benfey, Indien, 299, in Ersch und Gruber's Encyklopädie, Band XVII.

[5] Weber, Ind. Literaturgeschichte. 291, Note 513.

[6] Ein schöner See auf der Hochebene von Tibet, aus welchem der Çatadru und der Brahmaputra entspringen und welcher in der indischen Mythologie „voll von Lotosblumen und Schwänen", eine grosse Rolle spielt.

Derselbe Geist feiner Unterscheidung und genauer Anordnung, von welchem hier auch nur die leiseste Idee zu geben unmöglich ist, offenbart sich auch in den Unterabteilungen der verschiedenen Cadenzen *(tâla-laya)*, in welche jeder Râga, jede Raginî und jeder Uparâga ausgemessen ist. Einige ihrer Namen sind: Citra-tâla, Brahma-tâla, Kumbha-tâla, Lakshmi-tâla, Kalyana-tâla u. s. w. Der musikalischen Instrumente giebt es vier Arten: 1) *tata* oder die Lautenart, 2) *sushira* oder die Flötenart, 3) *avanaddha* oder die Trommelart und 4) *ghana* oder die Glockenart. Es könnten viele merkwürdige Einzelheiten über den Umfang und die Zusammensetzung jeder Art dieser Instrumente mitgeteilt werden, namentlich was die Laute oder *Vînâ* betrifft, welche das eigentliche National-Instrument ist; denn *Sarasvati,* unsere Göttin der Wissenschaft und Tonkunst, wird stets mit einer *vînâ* in den Armen dargestellt, wie auch der volkstümliche Rishi *Nârada.*[1] In den *Jajur-Vedas* wird *Jâjnavalkya* als der Erste dargestellt, welcher eine hundertsaitige *Vînâ* erfunden habe. Da es nun verschiedene *Râgas, Râginìs* und *Uparâgas* giebt, so müssen sie sorgfältig den verschiedenen Gefühlen oder Gemütszuständen angepasst werden, welche die Gesänge auszudrücken haben, so ein heroischer Râga für einen kriegerischen *gîtam,* eine rührende Raginî für eine zarte und liebevolle *gîti.* Aehnlich dem Bass, Tenor und Sopran der Europäer haben auch die Hindus verschiedene Stimmgattungen, wie *udârâ, mudârâ* und *târâ.*

In den Yâtrâs, die wir betrachten, sind die Gesänge gemäss den oben aufgezählten Râgas, Râginîs und Uparâgas eingerichtet, obschon es deren einige völlig neue giebt. Denn es würde leichter sein, die Sterne eines indischen Mitternachthimmels zu zählen, als die Namen aller Râgas, Râginîs u. s. w., deren ursprüngliche Zahl durch jeden neuen Tonsetzer eine fortwährende Vermehrung erfahren hat. Solcher Tonsetzer, von *Bharat Muni, Gopâla Nâyaka, Haridâs Svâmî* und seinem berühmten Schüler *Tansen* bis zu dem noch lebenden Vertreter unserer indischen

[1] *Nârada,* der volkstümliche Hindu-Heilige, fällt auf durch die Aehnlichkeit seines Namens mit dem russischen Worte ***narada***, Volk. *Nâradni* heisst „volkstümlich“.

Musik, dem *Raja Çaurindra Mohan Tagore* hat es eine Legion gegeben.[1]

Ich komme nun auf den *Stil*, die *Diction* dieser Yâtrâs zu sprechen. Ihre Sprache, was eigentlich selbstverständlich, ist die *bengalische* oder wie wir sie nennen *Bangabhâshâ;* aber um zu wissen, welche Art von Bengali es ist, muss ich hier eine kurze Skizze des Ursprungs und der Entwickelung der bengalischen Sprache von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart geben.

Die bengalische Sprache stammt, gleich ihren beiden Schwestern, dem Hindi und dem Mahârâtî, vom *Prâkrit.* Ihr Verhältniss zum Sanskrit entspricht ungefähr demjenigen des Italienischen zum Lateinischen, während das Hindi mit dem Französischen und das Mahârâtî mit dem Spanischen verglichen werden kann. So vertreten Bengali, Hindi und Mahârâtî die jüngsten Stufen der Entwickelung jener Prâkrit- oder volkstümlichen Sprachformen, welche in Indien unter den Volksmassen stets im Gebrauche waren, seitdem die vedische Sprache durch die grammatischen Regeln der *Prâtiçakhyas* oder die Erläuterungen eines *Jaska* stereotyp geworden ist. Die älteste Form der Prâkrit, welche bisher aufgefunden worden, ist die der *Gâthâs* des *Lalitavistâra;* darauf folgt das *Çrâvastî* oder das *Pâli,* die Sprache der heiligen Bücher des Buddhismus in Ceylon, Birma, Siam und Kamboja, die Sprache, in welcher Buddha selbst wahrscheinlich predigte; danach kommen die Mundarten der *Lâth*-Inschriften, welche in Delhi, Allahabad, Tirhut und anderen Orten entdeckt wurden, der Felseninschriften von Dauli, Girnar und Kapurdagiri und diejenige des Schreibens von Bhabra, welches *Açoka* an das in Magadha 246 v. Chr. abgehaltene dritte buddhistische Concil richtete.[2] Diejenige Form des Prâkrit, welche der in den Inschriften des Açoka, oder wie er darin genannt wird, *Piyadaçî,* am nächsten kommt, finden wir in den drei hauptsächlichen Mundarten des Sanskrit-Dramas, nämlich im *Çaurasénî, Mahârâshtri* und *Mâgadhî* und in des letzteren Abart, dem *Ardhamâgadhî.* Dies sind die Prâkrit-Formen, von denen *Vararuci,*[3]

[1] ***Bhâratvarshîya Sangîtaçâsra,*** von ***Râma Dâsa Sena,*** im 1. Bande seiner ***Aitihâshika Rahasya.***

[2] Lassen a. a. O. II, 221.

[3] Lassen II, 486.

den man für einen der *Navaratnas* (neun Edelsteine) am Hofe *Vikramâditya's* (56 vor Chr.) hält, in seinem bedeutenden Werke *Prakrita-Prakâça* handelt. An sie schliesst sich das *Ardha-Mâgadhî* der Jains, das indessen wahrscheinlich nichts anderes ist, als eine jüngere und zwar geistliche Mundart des weltlichen *Ardha-Mâgadhî*, dessen sich Diener und Kaufleute in den Sanskrit-Dramen bedienen. John Beames vermutet indessen, „der dem Pâli nächste indische Dialect scheine unzweifelhaft das Prâkrit des *Bhagavati* zu sein,[1] d. h. das Ardha-Mâgadhî der Jains, was nicht unwahrscheinlich ist, wenn man in Erwägung zieht, dass sowohl das Pâli der südlichen Buddhisten als das Ardha-Mâgadhî der Jains Sprachen heiliger Bücher sind.[2] Nun fällt der Vorhang vor den indischen Sprachen etwa im ersten Jahrhundert, sagt Beames, und hebt sich erst wieder im zehnten, und sowie er sich hebt, bricht bereits der Tag der neueren Literatur und Sprachbildung an und unser indischer „Morgenstern des Gesanges", *Chand Bardai,* lässt sich vernehmen, indem er die Taten von Prithîrâj in einer Mundart besingt, welche, obschon rauh und nur halb gebildet, noch immer ebenso rein analytisch ist, wie die gewöhnliche vertrauliche Sprache der heutigen Hindus.[3]

Durch den undurchdringlichen Nebel jenes dunkeln Zeitalters der Geschichte Indiens glimmen indessen zwei einsame sonderbare Gestalten, von denen die eine zwischen 399 und 414,[4] die andere aber zwischen 625 und 649 nach Chr. durch unser Land wandelte.[5] Ich meine die beiden chinesischen Pilger *Fa-Hian* und *Hiouen-Thsang,* welche uns Beide hinlänglich umfassende Berichte über ihre Reisen hinterlassen haben, deren Uebertragungen in europäische Sprachen durch Beal und Stanislas Julien epochemachend geworden sind, weil sie auf mehrere bisher durchaus unverständlich

[1] Beames, Comparative Grammar of the Modern Aryan Languages of India. III, 17.

[2] Weber, Ind. Literaturgeschichte 316 Note 349.

[3] Beames, Comparative Grammar, introduction pp. 22—23.

[4] Lassen IV, 646, Note und I, 660.

[5] Stanislas Julien, Histoire de la vie de Hiouen Thsang et de ses voyages dans l'Inde depuis l'an 629 jusqu' à 645 etc. — Lassen IV, 595 Note 2. Max Müller, Chips Vol. I, „Buddhist pilgrims".

gebliebene Punkte in der Geschichte des indischen Altertums ein unerwartetes Licht geworfen haben.

Nun ist es gerade Fa-Hian, welcher bei Anlass seiner Ankunft in Udyâna (405 nach Chr.) sagt: „Die Sprache Mittel-Indiens wird überall gesprochen. Mittel-Indien aber ist, was die mittlere Gegend (Madhya Deça) genannt wird.“[1]

Hiouen-Thsang dagegen, dessen Reisen sich viel weiter ausdehnten, als die seines Vorgängers, sagt: „dass zu seiner Zeit in Bengalen, *Magadha* und in gewissen Teilen der Nordwest-Provinzen nur *eine* gemeinsame Sprache geredet wurde“.[2] Diese Sprache konnte keine andere sein, als das Mâgadhî-Prâkrit einer noch späteren Zeit, da die Sprache, welche *Fa-Hian* gleichzeitig in *Udyâna* und *Madhya-Deça* im Gebrauche fand, ebenfalls eine neuere Form des *Çaurasenî*-Prâkrit gewesen sein muss. Daraus ersehen wir, dass Bengalen noch keine ihm eigentümliche Sprache hatte, so lange es noch keine besonderen politischen Einrichtungen besass; denn nur durch Isolirung, durch eine gewisse Centralisation mittels Einheit der politischen, religiösen oder commerciellen Interessen werden besondere Sprachen und Literaturen geschaffen.[3] Diese Isolirung und diese Centralisation wurden aber in Bengalen erst am Ende des zwölften Jahrhunderts, d. h. erst unmittelbar vor der Eroberung durch *Bakhtiarkhilji* möglich. Zu der Zeit, da *Hiouen-Thsang* reiste, bildete Bengalen einen Teil der weiten Besitzungen des *Çilâditya* von *Kânyakubja* (614—650 nach Chr.). Hundert Jahre später (um 760) bildete es ebenso einen Teil des Gebietes der mächtigen *Pâla-Monarchen* von *Mudgagiri* (Monghir), deren Reich sich zeitweise über das ganze *Aryavarta* ausgedehnt zu haben scheint. Als das Herrschergeschlecht der *Vaidya* oder *Séna* (1040) seine Macht begründete, fand in Bengalen ohne Zweifel ein Anlauf zur Isolirung statt; aber auch damals war das Land noch zu sehr mit Behar und den Nordwest-Provinzen verschmolzen, als dass es

[1] Beal, Buddhist Pilgrims — Fa-Hian and Sungyun, p. 26.

[2] Angeführt von Râja Nârâyana Vasu in seiner kleinen aber massgebenden Skizze „Banga-Bhâshâ o Sâhitya“, p. 1.

[3] Man sehe einige massgebende Bemerkungen über diesen Gegenstand in Max Müller's „Lectures on the Science of Language“, first series, pp. 58—63.

eine unabhängige Existenz hätte behaupten können. Das Gebiet *Lakshamanasena's* z. B. (1077—1114) dehnte sich bis nach *Vârânaçi* (Benáres) und *Trivénî* (Allahabad) aus. Nach seinem Tode indessen ging die Arbeit am Werke der Selbstständigkeit rascher vor sich, als früher, bis „nach dem Tode *Çuddhasena's* (1139—57) die drei nördlichen Provinzen *Koçala, Mithila* und *Nepala* dem Scepter der Vaidyas entrungen wurden". Drei Jahre später (1160) erschien auf dem Trone Bengalens der letzte und der schwächste seiner Monarchen — *Lakshmaniya*, welcher zuletzt die königliche Residenz seiner ruhmreichen Vorfahren, *Gaura* oder *Lakshmanavati*, aufgab und nach *Navadvipa* (Nuddea) verlegte.[1] Nun war Bengalens Isolirung vollständig. Im Frühling 1194 nahm *Bakhtiarkhilji Navadvipa* mit nur 17 Reitern ein[2] und im Laufe von fünf oder sechs Jahren befand sich das ganze Land unter seiner Herrschaft. Mit dem Beginne des dreizehnten Jahrhunderts wandte dann Bengalen so zu sagen ein völlig neues Blatt seiner Geschichte um.

Zu der Zeit, als Bakhtiarkhilji Bengalen vollständig eroberte, hatte sich das Hindi nach und nach zu einer besonderen Sprache entwickelt. Um dieselbe Zeit besang *Chand Bardai* die Taten seines Herrn in seinem unsterblichen Gedichte „Prithiraja carita."[3] Nicht viel früher als Chand hatte *Jayadeva*[4] in Bengalen seine so unaussprechlich melodische „Gitagovinda" gesungen; aber die süssen Klänge des „Orpheus" von *Kenduvilva* erschollen nicht in der Volkssprache des Landes, sondern im klassischen Sanskrit. Dies ist, wie mir scheint, ein Beweis dafür, dass das Bengali noch keine unabhängige Existenz hatte, die zu erlangen es etwa zweier Jahrhunderte bedurfte. Denn erst am Ende des vierzehnten Jahrhunderts, wenn nicht noch später, hören wir die Namen der zwei ersten bengalischen Dichter, *Vidyâpati* und *Candidâsa* erklingen; aber selbst damals hatte die Sprache noch nicht alle Verwandtschaft mit dem

[1] Bezüglich der meisten hier angeführten Tatsachen und Personen verweise ich auf Lassen, III, Geschichte des östlichen Indiens. 717, 762.

[2] Elphinstone's History of India. I, 612.

[3] Histoire de la littérature Hindoui et Hindoustani, par Garcin de Tassy. I, 382—86; Beames, Comparative Grammar etc., introduction p. 83.

[4] Jayadeva-carita, von Raganikânta Gupta. pp. 3—12.

Hindi verloren, wie aus den Gesängen der beiden soeben genannten Dichter über die Liebe zwischen Râdhâ und Krishna hervorgeht, welche in dem berühmten Werke der Vishnuiten, dem *Padakalpataru* aufbewahrt sind.[1] Die Sprache von Vidyâpati und Candidâsa hat ohne Zweifel, wie Beames mit Recht bemerkt,[2] Aehnlichkeit mit dem östlichen Hindi oder selbst mit dem Dialect von Bhojepore; aber diese Aehnlichkeit ist nicht auf genügende Weise erklärt, ehe eine andere wichtige Tatsache genügend gewürdigt wird. Die Lieder der zwei genannten Dichter beziehen sich auf das eine ewige Thema der Liebe zwischen Rhâdâ und Krishna. Nun ist aber das eigentliche Organ, die Sprache, in welcher dieses Thema vorzugsweise behandelt wird, das *Braja-bhâshâ*, die Sprache von *Mathura* und *Vrindâvana*, oder, um uns der Worte einer bedeutenden Autorität zu bedienen: „le dialecte particulier au pays de Braj, celui des dialectes modernes qui se rapproche le plus de l'ancien hindoui."[3] Dieses *Braja-bhâshâ* ist daher der rechtmässige Nachfolger des *Çaurasénî*-Prâkrit, dessen Uebergewicht in den Sanskrit-Dramen Lassen dem Umstande zuschreibt, dass es die Sprache der Gegend war, in welcher das indische Drama im Zusammenhange mit der Verehrung *Krishna's* seinen Ursprung gehabt hat.[4] Daher hatten die Verehrer Krishna's das Brajabhâshâ mit einem Nimbus besonderer Heiligkeit umgeben, und nicht nur Vidyâpati und Candidâsa, sondern noch viele andere vishnuitische Dichter in weit späterer Zeit hatten sich, indem sie denselben Gegenstand besangen, häufig dieser Mundart bedient, so *Govindâsa, Gnânadâsa, Râdhâmohanadâsa* u. A., welche nach der Zeit *Chaitanya's* lebten. Ja sogar noch in einem der vorliegenden Yâtrâs, in *Divyonmâda*, singt Nanda ein Lied in jener Mundart. Die in den Gesängen der zwei ersten bengalischen Dichter zu findenden Hindi-Formen sind daher in nicht geringem Masse der absichtlichen Nachahmung des *Brajabhâshâ* durch ihre

[1] „Bangabhâshâ o Bângâlâsâhityavishayaka-prastâva", von Pandit Râmagati Nyâyaratna. pp. 33 und 37; „Bângâlâbhâshâ o Sâhitya", von Raja Nârâyana Vasu. pp. 5—7.

[2] Beames, Comparative Grammar. II, 228.

[3] „Histoire de la Littérature Hindoui et Hindustani", par Garcin de Tassy. t. I., introduction, pp. 1—2, Note 1.

[4] Lassen, Indische Altertumskunde. II, 507.

Verfasser zu verdanken. Die Periode, welche Vidyâpati und Candidâsa vertreten, wird *Adyakâla* oder das erste Zeitalter der bengalischen Literatur genannt.

Das *Madhyakâla* oder mittlere Zeitalter unserer bengalischen Literatur beginnt mit der religiösen Reformation *Chaitanya's*. Derselbe war 1485 in *Navadvipa* geboren und starb nach einem Leben unausgesetzten Wirkens in seinem Berufe im Alter von 48 Jahren, also 1533. Er war daher ein Zeitgenosse von Kabir (1450) und Nânak (1469—1559) in Indien und von Luther, Zwingli und Calvin in Europa. Um von den Wirkungen der Reformation Chaitanya's auf die bengalische Literatur einen Begriff zu geben, kann ich nichts besseres tun, als die Worte des Pandit *Râmagati Nyâyaratna* in seinem schätzbaren Werke „Bangabhâshâ o Bângâlâsâhityavishayakaprastâva" anführen:

„Es war zu jener Zeit, als der Löwe der Logik, *Raghunâtha Çiromani,* durch seine tiefen verstandesgewandten Untersuchungen dem vernünftigen Denken neue Wege öffnete, und zu derselben Zeit, als der berühmte *Smarta Raghunâtha Bhattâchârya* mit seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit die damals herrschenden Systeme religiöser Gesetzgebung umstürzte und an ihrer Stelle neue eigene unter der Benennung *Ashtavinçatitattva,* aufstellte. Mit einem Wort, es darf wohl behauptet werden, dass alle Pflege, welche die Sanskrit-Literatur jemals in Bengalen erfahren, hauptsächlich zu jener Zeit vollendet wurde oder dann jedenfalls ihren Ursprung nahm.

Was die bengalische Literatur betrifft, so wäre es keine Uebertreibung, zu sagen, dass die Periode *Chaitanya's* die wahre Zeit ihrer Geburt war. Wie wir bereits angeführt haben, brachte sie in dem Adyakâla (ersten Zeitalter) keine anderen Werke hervor als einige Sammlungen von Gedichten. Seit der Epoche Chaitanya's aber begannen die ersten bengalischen Bücher zu erscheinen, wir dürfen daher diesen Zeitraum als den Anfang der bengalischen Literatur betrachten. Es waren die Bücher der Vishnuiten, welche *Krittivâsa, Kavikankana* und andere grosse Dichter jener Zeit zum Muster ihrer unsterblichen Werke nahmen. Wir müssen daraus schliessen, dass die bengalische Literatur den Vishnuiten, sowohl was ihr Aufblühen als ihre fernere Entwickelung betrifft, zu grossem Danke verpflichtet ist." (S. 54—55.)

Die Pflege des Sanskrit, welche in den citirten Worten erwähnt ist, verfehlte nicht, auf die Literatur dieser Periode, die sich über nicht weniger als drei Jahrhunderte erstreckte, Einfluss auszuüben. Die beiden grossen Epopöen, *Râmâyana* und *Mahâbhârata,* wurden von *Krittivâsa ojha* (1538) und Kaçirâmadâsa (1675) in das Bengalische übersetzt, während *Mukundarâma Cakravarti* sein Göttergedicht *Candikâvya* (1573) und *Bhâratacandra Râygunâkara* (1712—60) seine Epen *Annadâmangala* und *Vidyâsundara* in einem Stile schrieben, welcher, obschon in der Umgangssprache, sicher mehr mit der *Tatsama*-Sprechweise[1] zusammenhing als derjenige des ersten Zeitalters.[2]

Auf der anderen Seite war die Einführung der persischen Sprache in den Verkehr der Gerichte und anderer Behörden durch *Todurmal,* welcher Bengalen den Patanen zu Gunsten seines Herrn Akbar abnahm, die Ursache, dass viele persische Wörter und Sätze im Geschäftsverkehr und in den Urkunden des gewöhnlichen und geselligen Lebens der Bevölkerung eingebürgert wurden, die noch jetzt, nach drei Jahrhunderten, nicht ganz verschwunden sind. Die Sprache der Literatur dagegen wurde von derselben nur leicht berührt.

Das *Varttamanakâla* oder neuere Zeitalter der bengalischen Literatur begann mit der Eroberung Bengalens durch die Engländer im Jahre 1765.[3] Dieses grosse politische Ereigniss hatte jedoch keinen wahrnehmbaren Einfluss auf die Literatur des Landes vor dem Auftreten des Raja *Râma Mohana Ray* (1774—1833), welcher in seinem sechszehnten Jahre ein bengalisches Buch veröffentlichte, betitelt „Hindudiger pauttalikapranâli“, d. h. die götzendienerischen Systeme der Hindus, und hierdurch den Grund zu einer religiösen Bewegung legte, die heute unter dem Namen *Brâhma Samâja* bekannt ist und welcher die neuere bengalische Literatur mindestens so viel, wenn nicht mehr verdankt, als die Literatur des *Madhyakâla* der Reformation *Chaitanya's.* Es ist dies ein Beispiel mehr für das

[1] *Tatsama* ist ein Wort, das mit dem Sanskrit gleich *(sama)* geblieben, *Tadbhava* dasjenige, welches aus dem Sanskrit entstanden *(bhava)* ist, aber in seiner späteren Form schon einige Veränderung erhalten hat.

[2] Mehrere der hier erwähnten Tatsachen und Namen verdanke ich dem bereits oben erwähnten Werke des Pandit Râmagati Nyâyaratna.

[3] History of British India, by Charles Mac Farlane, pp. 86—87.

Gesetz, dass stets eine grosse religiöse Reformation eintreten muss, bevor eine gesunde, kräftige und harmonische Nationalliteratur in das Leben treten kann. Die Reformation von *Kapila* und *Çâkyamuni* ging dem Zeitalter eines *Çûdraka* und *Kâlidâsa,* diejenige des Pythagoras der klassischen Blütezeit des Perikles, Sophokles und Platon, diejenige Luthers der Periode Lessings, Goethe's und Schillers, diejenige Cranmer's und Latimer's der Zeit Shakespeare's und Milton's, diejenige Savonarola's der Periode Ariosto's und Tasso's, die Bewegung der Hugenotten und Jansenisten dem Zeitalter Ludwigs XIV. voran. Die sociale Atmosphäre muss durchaus gereinigt sein, ehe der Same idealer Schönheit sich zu den Blüten dauernder Kunstschöpfungen entwickeln kann. So ist es denn auch der Gründer des Brâhma Samâja, welcher jenen kräftigen Anstoss zu all den verschiedenen Fortschritten in unserem gesellschaftlichen Leben gab, der eine Literatur, wie wir sie heute besitzen, mittelbar oder unmittelbar erst möglich gemacht hat. Er war es, welcher zu dem Studium der theologischen und philosophischen Werke der alten Sanskrit-Literatur den Anstoss gab, welcher die Prosa-Literatur Bengalens schuf und welcher Hymnen verfasste, deren Erhabenheit in den Gedanken und deren Reinheit in der Sprache schwerlich jemals übertroffen worden sind. Sein Wirken wurde von der Familie Thâkur (Tagore) aus Jarasanko in Kalkutta aufgenommen, welche, ähnlich den Medici in Florenz, sich um die Bereicherung und Reinigung der bengalischen Sprache grosse Verdienste erworben hat. Die Thâkurs sind ausserdem die Vertreter des Adi-Brâhmo-Samâja (der älteren Gruppe dieses Bundes), unter deren Leitung das *Tattvabodhini-patrikâ* herausgegeben wird, eine Zeitschrift, in deren Spalten zuerst jene epochemachenden Beiträge von *Akshaya-kumâra Datta* (1820) über Naturwissenschaften, Völkerkunde, indische Altertümer und verwandte Gegenstände erschienen, die ihren Verfasser zu dem Ehrennamen eines bengalischen Addison oder Lessing berechtigen würden. Der nächste grosse Name dieser Periode ist derjenige des Pandit *Içvara Candra Vidyâsagara* (1820), welcher, obschon durch sociale und pädagogische Reformen und zahllose philanthropische Unternehmungen stark in Anspruch genommen, trotzdem Zeit gefunden hat, wertvolle biographische, historische, belletristische und andere Werke zu bearbeiten, welche viel dazu

beigetragen haben, zu vollenden, was Râma Mohana Ray begonnen und Akshayakumâra Datta fortgeführt hat.

Die Zahl der neueren bengalischen Schriftsteller ist Legion und der Raum dieser Abhandlung würde überschritten werden, wenn ich bezüglich dieser Männer auf Einzelnheiten eingehen wollte. Ich könnte daher nichts besseres tun, als die eindrucksvollen Worte des beredten Verfassers der „Literatur Bengalens" über diese Periode anführen, an deren Aufbau er selbst in vielversprechender Weise mitwirkt. Er sagt:

„Wir kommen nun zur glänzendsten Periode in den Jahrbüchern der bengalischen Literatur. Die Eroberung Bengalens durch die Engländer war nicht nur eine politische Umwälzung, sondern bahnte einer noch grösseren Umwälzung in Gedanken und Ideen, in Religion und Gesellschaft den Weg. Wir können diesen mächtigen Umschwung nicht besser bezeichnen, als durch Aeusserung der Ansicht, dass die englische Eroberung und die englische Erziehung Bengalen aus der moralischen Atmosphäre Asiens in diejenige Europa's versetzt haben. Alle die grossen Ereignisse, welche während der letzten hundert Jahre den europäischen Geist beeinflussten, haben auch, so sehr die Entfernung ihren Einfluss abschwächen mochte, auf die intellectuelle Entwickelung des neueren Bengalen eingewirkt. Die Befreiung Amerika's, die französische Revolution, der Krieg um Italiens Einheit und Unabhängigkeit auf politischem Gebiete, die Kraft und der Freisinn der englischen Literatur und Wissenschaft, der Aufschwung des französischen Geistes im 18. Jahrhundert, die Errungenschaften der deutschen Arbeit auf dem Gebiete der Sprachforschung und Altertumskunde, der Positivismus, Utilitarismus, Darwinismus auf geistigem Gebiete, — alles dies hat die Verstandeskräfte Neu-Bengalens geweckt und geschärft. . . . Jede Umwälzung bedarf der Anstrengung, und die gegenwärtige bildet keine Ausnahme von der Regel. Niemals in der Geschichte der bengalischen Literatur finden sich in dem engen Raume eines einzigen Jahrhunderts so viele und so glänzende Namen zusammengedrängt, wie jene von Râma Mohana Ray, Akshayakumâra Datta, Içvara Candra Vidyâsagara, Içvara Candra Gupta, Madhu Sudana Datta, Hema Candra Bandyopâdhyâya, Bankima Candra Chattopâdhyâya und Dinavadhu Mitra. Innerhalb

der ersten drei Viertel unseres Jahrhunderts sind die Prosa, der Blankvers, der historische Roman und das Drama zum ersten Male in die bengalische Literatur eingeführt worden und *Werke der Einbildungskraft sind geschaffen worden, welche die höchsten und besten Bemühungen früherer Jahrhunderte weit hinter sich lassen.*“ (pp. 169 bis 171.)

Die letzte (von mir hervorgehobene) Behauptung würde von Manchen bestritten und von der Mehrheit derjenigen, welche sich einigermassen bemüht haben, in den rührenden Liedern *Candidâsa's* und *Vidyâpati's* oder in den feiner ausgearbeiteten Strophen *Mukunda Râma Cakravarti's* und *Bhârata Candra Ray's* Perlen wahrer Poesie aufzufinden, nur mit wesentlichen Einschränkungen zugegeben werden. Der Ausspruch dagegen, dass Bengalen durch die britische Eroberung aus der asiatischen in die europäische Atmosphäre versetzt worden, ist wahr, obschon beizufügen ist, dass sich dieser Uebergang nur auf Gedanken und Gefühle (ob aber in der Ausdehnung, wie der Verfasser wohl meint, ist zweifelhaft) und natürlich nicht auf die Sprache bezieht. Im Gegenteil, unsere neueren bengalischen Schriftsteller haben so viele Tatsama-Wörter mit Recht oder Unrecht in ihre Sprache aufgenommen, sie haben in einem solchen Grade gleichsam das ganze Sanskrit-Wörterbuch ausgesucht, um ihr eigenes zu bereichern, dass die Literatur, welche ein Teil von ihnen hervorgebracht hat, „mehr schlechtem Sanskrit als gutem Bengali gleicht.“ [1] Damit befinden sie sich gewiss nicht auf dem rechten Wege. Wenn wir Bengali in dieser Weise zu schreiben fortfahren, so werden wir in einigen Jahren eine bengalische Sprache haben, welche sich vom Sanskrit nur in dem Mangel der Declinationen und Conjugationen unterscheidet, und so noch einmal eine der Mehrheit unseres Volkes unverständliche Literatur schaffen. Ich sage „noch einmal“, denn wir haben ein bedeutendes Beispiel dieser Art in unserem klassischen Sanskrit gehabt, welches gewiss nicht in dem Sinne national genannt werden könnte, in welchem z. B. das Deutsche, Englische oder Französische diese Benennung verdienen. Wir sollten daher aus der Vergangenheit Lehren der Weisheit ziehen und unser Bestes versuchen, durch

[1] Beames, Comparative Grammar of the Modern Aryan Languages of India, introduction. p. 37.

die Scylla und Charybdis einer ausschliesslich aristokratischen und höchst künstlich klassischen Literatur zu steuern, woran das Schiff unseres nationalen Lebens auf seiner Reise nach dem sichern Hafen einer freien, vielseitigen und harmonischen Entwickelung nicht unwahrscheinlich gescheitert ist. Wir sollten uns vielmehr, so weit es uns möglich ist, der ehrlichen alten „*Tadbhavas*“ bedienen,[1] welche in der gewöhnlichen vertraulichen Sprache unseres täglichen Lebens immer noch zahlreich sind und welche wir nur in unsere Literatursprache zu übertragen brauchen. Kurz, wir sollten schreiben wie wir sprechen, wie es die Franzosen vorwiegend tun. Wir sollten streben, unsere bengalische Sprache mit dem ganzen verwendbaren Vorrat der mit ihr verwandten Mundarten zu bereichern, etwa so, wie es Dante in seinem Buche „De vulgari eloquio“ für das Italienische vorschlug.[2] Wo aber dieser Vorrat uns im Stiche lässt, müssen wir uns an die unerschöpfliche Schatzkammer des Sanskrit wenden, nicht aber zum Arabischen, Persischen oder irgend welchen anderen fremden Sprachen, wie man etwa vorschlagen möchte, Zuflucht nehmen. Zum Glücke für Bengalen giebt es bereits hoffnungsvolle Zeichen der Tätigkeit in dieser Richtung. Die historischen Romane unseres grössten lebenden Schriftstellers, *Babu Bankima Candra Chattopâdhyâya,* sind alle mehr oder weniger in der Umgangssprache geschrieben, was uns sofort auffällt durch ihre gründliche Verschiedenheit von jener aufgeblasenen, pompösen, hochfliegenden Phraseologie, welche für die in Nachahmung Kâdamvari's und ähnlicher Sanskrit-Romane verfassten Bücher so charakteristisch war. Das Nämliche ist zu sagen von der monatlichen Rundschau „*Bhârati*“, herausgegeben von *Babu Dvijendra Nâtha Thâkur,* in welcher Dichtungen, Kritiken und Aufsätze über Altertümer alle in einem von den Tatsama-Formen so freien Stile geschrieben sind, als es die Natur der behandelten Stoffe nur immer gestattet. Endlich darf ich nicht unterlassen zu erwähnen, dass die Predigten unseres berühmten Reformers *Babu Keçava Candra Sena* (Keshub Chunder Sen) sämmtlich in einem so einfachen und an-

[1] Beames, Comparative Grammar. vol. I, 37.

[2] Scherr, Allg. Literaturgeschichte. I, 290; Salfi, „Résumé“. 22; Demogeot, Histoire des Littératures Méridionales. 41; The Cabinet Cyclopaedia, Biography. vol. I, Dante, pp. 40—41.

spruchslosen Bengali gehalten werden, wie es unserer Sprache in dieser Gattung der Redebildung nur möglich ist. Ein berühmter Professor des Sanskrit und wohlbekannter Verfechter von Auguste Comte's Philosophie in Kalkutta soll einst erklärt haben, er gehe jeden Sonntag Abend in den *Bhâratavarshiya Brâhma Mandira* (Gebetshalle des Brâhma-Samâja von Indien, welchem Sen vorsteht), nicht wegen der Dogmen Sen's, die er als positiver Philosoph verschmähe, sondern bloss, um das einfache, keusche, unvergleichliche Bengali des beredten Predigers anzuhören.

Nach dieser kurzen Uebersicht der bengalischen Literatur von ihren Anfängen im 14. Jahrhundert bis auf die Gegenwart muss ich nun zu dem Hauptgegenstande dieser Abhandlung, zu den *Yâtrâs,* übergehen und mich bemühen, zu zeigen, in welchem Verhältniss dieselben in philologischer Beziehung zu den im Bisherigen aufgezählten und erläuterten drei Zeitaltern stehen.

Die Sprache der Yâtrâs ist weder das „schlechte Sanskrit", dessen sich manche neuere bengalische Schriftsteller in affectirter Weise bedienen, noch ist sie die einfache, naïve und melodische Sprechweise, oft voll von Hindi- und Brajabhâshâ-Formen, welche für die Dichter des ersten Zeitalters bezeichnend ist. Sie gehört daher dem *Madhyakâla*, dem mittleren Zeitalter der bengalischen Literatur, der Periode *Chaitanya's* und seiner Jünger, *Kavikankana's, Krittivâsa's, Kasirâmadâsa's* und *Bhârata Candra Ray's* an. Und da die Yâtrâs hauptsächlich von vishnuitischen Glaubenssätzen handeln und von vishnuitischen Schriftstellern verfasst sind, so war natürlich zu erwarten, dass ihr Stil mehr an die vishnuitische Literatur, welche Chaitanya's Jünger in's Leben riefen, als an die übrigen Dichter dieser Periode, welche sämmtlich Çaktas (Sivaiten) waren, erinnern würde. In der Tat kann mit Recht gesagt werden, dass die Vishnuiten den Grundstein legten und die Çaktas den Oberbau der Literatur dieser Periode auftürmten. Die in den Yâtrâs angewandte Sprache erinnert daher an die „*Chaitanya Bhagavata*", geschrieben von einem ergebenen Schüler des Reformers, Namens *Vrindavanadâsa,* im J. 1548[1] oder an die „*Chaitanya Caritâmrita*", geschrieben von *Krishnadâsa Kavirâja,* wahrscheinlich zwischen

[1] Bangabhâshâ o Bângâlâsâhityavishayaka-prastâva, p. 60, von Pandit Râmagati Nyâyaratna.

den Jahren 1573 und 1588.[1] Und es könnte auch nicht anders sein, denn die Yâtrâs sind für das Volk bestimmt, welchem der „Bombast und Flitter" des gemischten Sanskrit- und Bengali-Stiles unverständlich wäre, obschon ich bemerken muss, dass in dem letzten dieser drei Yâtrâs, *Vicitravilâsa,* auf Seite seines ehrwürdigen Verfassers ein deutliches Streben vorwaltet, sein Drama im Stil sowohl als in der Bühneneinrichtung soviel als möglich den klassischen Sanskrit-Dramen der älteren Zeit zu nähern und ihm so das Ansehen einer mehr verfeinerten und weniger volkstümlichen Arbeit zu geben.

Ich teile nun einige Stilmuster aus den Yâtrâs nebst Uebersetzung mit. Der *Adhikâri* eröffnet z. B. das Stück *Svapnavilâsa* mit folgendem Prastavana (Prolog):

„Çrikrishna-vicheda-khedé, yata vrajavâsî,
Krishna-âgamana cintâ kare divâniçi,
Sarvadâ karaye save Krishnânuçocana,
Asivâra purvé halo mangala-sûcana;
Niçi-yogé Yaçomati vraja-niçâkare,
Svapané dekhiyâ kéndé valé vrajeçvaré."

„In ihrer Sorge um den fernweilenden ***Krishna***
sehnen sich Vraja's Bewohner nach seiner Rückkehr Tag und Nacht;
sie Alle singen Klagelieder um Krishna,
als ein glückverheissendes Zeichen seiner Ankunft erscheint;
bei Einbruch der Nacht sah Yaçomatî den Mond von Vraja[2]
im Traume und sprach weinend zum Herrn von Vraja."[3]

Es ist noch beizufügen, dass dieser Prolog im Râga (in der Melodie) *Véhâga* und im Versmasse *Payâra* gesungen wird.

Den folgenden Prolog aus Divyonmâda (pp. 4—5) in demselben Versmass, richten an Krishna's Pflegemutter Yoçada ihre Dienerinnen, da sie vollkommen untröstlich erscheint:

„Gâmbhiryé sâgara tumi dhairyé vasumatî,
Tribhuvané tavasama nâhi buddhimatî;
Dharanî kampile sthira nahe kona jana,
Temani tomâra dukhé dukhî sarvajana;
Pashâna galita haya çunilé vilâpa,
Atayeva dhairya dhara yave manastâpa."

[1] A. a. O. p. 67.
[2] D. h. Krishna, ihren Sohn (eigentlich Pflegesohn).
[3] D. h. zu Nanda, ihrem Gatten.

„In deiner Ruhe gleichst du der stillen See und in deiner Geduld der Erde,
Keine ist so weise wie du in den drei Welten;
wie Niemand ruhen kann, wenn die Erde bebt,
so ist Alles erschüttert durch deinen Kummer.
Selbst Steine müssen schmelzen, hören sie deine Klagen,
daher habe Geduld, deine Sorge wird vorübergehen!“

Es folgt hier ein weiterer Prolog aus demselben Stücke (pp. 26—27) und in demselben Versmasse, gesungen von den Sakhîs (Freundinnen) Râdhâ's, da Letztere in einem Augenblicke wahnsinnigen Schmerzes Krishna im Walde zu suchen ausgeht, wo sie wähnt, er habe sich, wie er sonst in glücklicheren Tagen zu tun pflegte, zum Scherze versteckt.

„Dékha dekhi vidhumukhîra préméra-mahimâ,
Tribhuvané Râdhâ préméra kevâ pâya sîmâ;
Vasite uthite nâre keha nâ dharile,
Krishna anveshane sé o yâya singhavalé;
Kintu Krishna vichedete kshîna kalevara,
Dekhana caliche pyâri kampe thara thara;
Elayé pariché dhanira sudighala keça.
Anurâge kamalinîra pâgalinî véça;
Cakita nayané dhanî câridika câya,
Dékè valé prânanâtha rahilé kothâya.“

„Schaut, wie herrlich ist die Liebe der Mondglänzenden!
Wer in den drei Welten fände eine Schranke von Râdhâ's Liebe?
Sie, die vor Schmerzen ohne Hilfe sich nicht erheben konnte,
sie geht hinaus, Krishna zu suchen, mit Löwenkraft.
Aber Krishna's Verlust hat ihre Gestalt geschwächt;
seht, sie zittert wie Espenlaub indem sie geht,
ihre langen Flechten hängen verstört hernieder,
Liebe hat der Lotosgleichen Wahnwitz in die Züge gegraben;
mit ruhelosen Augen blickt sie nach allen Seiten
und ruft laut: „Herr meines Lebens, wo bist du?““

Die folgenden Zeilen aus einem Prolog in Vicitravilâsa (p. 26) sind von Râdhâ an Krishna bei ihrem Zusammensein im Haine gerichtet:

„Samasta vriçcika-sarpa-dançé yata dukha,
Tomâra vicheda kaché se sakala sukha;
Tomâra darçané nâtha! ye ânanda haya,
Kotî Brahmânanda târa ékavindu naya.“

„Aller Schmerz, den der Biss der Giftschlange verursacht,
ist Freude, verglichen mit dem Harm der Trennung von dir!
Die Wonne, mein Geliebter, die ich empfinde, indem ich dich sehe,
Millionen Brahmânandas[1] würden nicht einen Tropfen davon geben."

Mein letztes Beispiel aus demselben Stücke (p. 108) bezieht sich auf den Einfall, dass Râdhâ und Krishna ihre Kleidungen als Held (nâgara oder nâyaka) und Heldin (nâgari oder nâyakî) vertauschten. Dasselbe wird *Milana* oder die Vereinigung genannt und von der Gesammtheit der Schauspieler und Schauspielerinnen gesungen, besonders aber von den Sakhîs. Das Versmass heisst *Tripadî.*

„Nâgara sajiyé dânrâla nâgari — tribhanga bhangima thâmé,
Hari premâvaçe ramanira véçé, danralena tânra vâme;
Caudigé sanginî ranginî rangeté — keha nacé keha gâya,
Jaya yuthéçvarî Crîrâdhâsundarî, Jaya, Jaya, Çyâmarâya!"

„Seht wie anmutvoll die Heldin, gekleidet als Held!
Und *Hari*[2] zu ihrer Linken als Heldin, von Liebe hingerissen!
Auf allen Seiten um sich die Sakhîs, Die fröhlich singend und Jene tanzend —
Ehre der herrlichen *Râdhâ*, der Göttin unter ihren Gespielen, Ruhm dem würdigen *Çyâma.*"[3]

Da die Sprache dieser Yâtrâs mehr dem mittleren als dem neueren Zeitalter angehört, so hat sie sowohl die Vorzüge als die Fehler desselben. Diese Vorzüge sind, wie bereits gesagt, die grössere Leichtigkeit und Einfachheit und daher auch ihre grössere Freiheit von reinen Sanskrit- oder Tatsama-Formen, von welchen die Sprache unserer Tage wimmelt. Unter ihren Mängeln ist einer der hauptsächlichsten ihre kindische Liebhaberei für *Wortspiele* und *Wortwiederholungen*, von welchen unsere neuere Sprache merkwürdiger Weise frei ist. Wenige Beispiele mögen genügen, dies nachzuweisen:

[1] *Brahmânanda* ist „die Freude in Brahma", d. h. das Leben in Brahma, die Vereinigung mit Gott, die Erlösung.

[2] *Hari* ist ein Name Krishna's und bedeutet Den, welcher die Sünden und Sorgen hinwegnimmt, von der Wurzel *rhi*, stehlen.

[3] *Çyâma*, ein weiterer Name Krishna's, bedeutet „schwarz". Es ist bedeutungsvoll, dass sowohl Râma als Krishna dunkelfarbig dargestellt werden.

„Yata kandé vâchâ vali *sara sara,*[1]
Ami abhâginî vali *sara sara;*[2]
Vallem nâhi *avasara,*[3] keva dive *sara.*
Amni *sara sara* vali phelilem thele.“ —
Svapnavilâsa.

Hier dreht sich das Wortspiel um das Wort *sara,* welches drei Bedeutungen hat, nämlich: (1) Rahm, (2) fort! fort! von der Wurzel *sri,* gehen und (3) *ava-sara,* d. h. Musse.

In dem folgenden Beispiel:

„Nidrâya prâna *hari,*[1] moré *pari-hari,*[2] kotha *Hari;*[3]
Yâya prâna *hari, Hari, Hari, Hari,* viné *prâna-Hari.*“[4] —
Svapnavilâsa.

handelt es sich um das Wort *hari,* welches allein und in Verbindungen vier verschiedene Bedeutungen hat, nämlich: (1) *hari,* rauben, stehlen, von der Wurzel *rhi,* (2) *pari-hari,* Abschied nehmen, verlassen, (3) *Hari,* ein Name Krishna's, (4) *prâna-Hari,* Hari, der mir so teuer ist als das Leben (prâna).

„Râyer nâsâyé nâi *niçvâs,*[1]
Givané ki *viçvâs,*[2]
Bujhi *nirâçvsâs* koré Pyâri chéré yâya.“ —
Svapnavilâsa.

Hier liegt das Wortspiel im Worte *Çvas,* und zwar in drei Verbindungen, welche drei verschiedene Bedeutungen ergeben: (1) *ni-çvâs,* Atem, (2) *vi-çvâs,* Vertrauen, Hoffnung, und (3) *nirâçvâs,* hoffnungslos.

Es könnten noch viele andere Beispiele dieser Art mitgeteilt werden, aber die gegebenen mögen genügen. Uebrigens sind diese Wortspiele sehr einfach und harmlos in Vergleichung zu solchen, die wir bisweilen in der klassischen Sanskrit-Literatur und namentlich in den *Kâvyas* oder kunstvollen Gedichten finden. Ich kann mich nicht enthalten, hier meinen europäischen Lesern einige wohlbekannte Beispiele zu geben, da dieselben nicht nur an so sonderbare Zusammensetzungen von Buchstaben und Wörtern nicht gewöhnt sind, sondern selbst die Möglichkeit ihrer Bildung schwer begreifen werden. Was ist z. B. die französische Zungenübung: „Je dis que Didon dina du dos d'un dodu dindon“ gegen die folgenden zwei Verse aus einem unserer Kâvyas, deren Verfasser

Mâgha von unseren rechtgläubigen Pandits der *tolas* oder Sanskrit-Akademien selbt über *Kâlidâsa* gestellt wird:

„Bhûrivhirbhârivhirbhîrairbhûvhârairabhirebhirè,
Bhérirevhebhiravhrâbhairabhîrûbhiribhairivhâs.“ —

Çiçupâlavadham.

Oder was ist das englische Ammenliedchen: „Peter Piper picked a peck of pepper“ neben folgenden vier Zeilen aus dem *Kirâtârjuniyam* des Dichters *Bhâravi,* welche, in jeder beliebigen Richtung gelesen, dieselben Worte und *vielleicht auch denselben Sinn* ergeben:

„De vâ kâ ni ni kâ vâ dé,
Vâ hi kâ sva sva kâ hi vâ;
Kà kâ ré bha bha ré kâ kâ,
Ni sva vha vya vya vha sva ni.“ —

Kirâtârjuniyam.[1]

Ich habe gesagt „vielleicht auch denselben Sinn“; denn es ist ungemein schwer, aus solchen Versen überhaupt einen Sinn herauszufinden, obschon ich zuweilen *Tola-Pandits* gekannt habe, welche in jedem Buchstaben und jeder Wortbildung, die sonst Uneingeweihte hoffnungslos verwirren, eine tiefe geheimnissvolle Bedeutung gefunden haben wollten.

Bekanntlich sind Wortspiele und spielende Silben- und Buchstabenverbindungen, wenn auch nicht in einem so ausgedehnten Masse wie in Indien, eine Liebhaberei aller europäischen Völker auf älteren Stufen ihrer literarischen Tätigkeit gewesen. Die älteste Dichtung der skandinavischen Völker und der Angelsachsen, wie der Deutschen im engeren Sinne, ist reich an Beispielen der Anwendung des *Stabreims* oder der *Alliteration* (in der Edda im ausgedehntesten Masse, dann im Beowulf, im Hildebrandslied und im Heliand), und das deutsche Volk bedient sich noch heute unzähliger sprichwörtlicher Redensarten, in denen diese Form vorherrscht (wie: durch dick und dünn, mit Haut und Haar, in Nacht und Nebel, Ross und Reiter, über Stock und Stein, Wind und Wetter u. s. w.), neben der in ähnlicher Weise auch die Assonanz oder der Anklang (Jahr und Tag, Sonne und Mond, Schrot und Korn,

[1] Angeführt von *Pandit Içvara Candra Vidyâsâgara* in seinem „Sanskritabhâshâ o Sanskritasâhityavishayakaprastâva“, welches den europäischen Orientalisten beinahe völlig unbekannt ist.

Blut und Wunden u. s. w.), der Endreim (in Saus und Braus, mit Sang und Klang, aus Rand und Band, schlecht und recht u. s. w.), der Ausklang (Feld und Wald, Vater und Mutter, mit Hand und Mund u. s. w.) und andere schöne und kräftige Formeln unverwüstlich fortleben. Selbst der grösste Dramatiker Englands und vielleicht der Erde scheint Wortspiele und Stabreime durchaus nicht verschmäht zu haben; vielmehr sind einige Stellen seiner frühesten Werke so voll davon, dass wir ihm oft schwer zu folgen vermögen und halb in Verwirrung, halb in Erstaunen geraten.

Das Verfahren des Gebrauchs verschiedener *Mundarten* für verschiedene Menschenklassen, welches den Sanskrit-Dramen so eigentümlich ist, findet in den Yâtrâs nicht statt. Gelegentliche Gesänge im *Brajabhâshâ* sind aus schon oben dargelegten Gründen aufgenommen. In den vorliegenden drei Yâtrâs findet sich nur *ein* Gesang dieser Art, von *Nanda* gesungen, im *Vicitravilâsa.* Ausserdem enthält das *Svapnavilâsa* ein sehr schönes Lied in Sanskrit, an Râdhâ von Lalitâ, einer ihrer Sakhîs gerichtet, das wahrscheinlich einem der vishnuitischen Bücher entnommen ist; doch bin ich nicht im Stande, nachzuweisen, aus welchem. Es beginnt mit den Versen:

„Ayi *Râdhé!* munca tadanucintanamanudinam;
Alamatîtayâ cintayâ tayâ kurushé tanukshînam.“

Es ist in dem Raga „Vibhâsha“ und in der Cadenz „Ekatâla“ abgefasst.

Es ist bekannt, dass das alte Sanskrit von keiner anderen Sprache in der Mannigfaltigkeit seiner *Versmasse* übertroffen wird. Da sich nun die bengalische Sprache in jeder folgenden Periode ihrer Entwickelung dem Sanskrit mehr genähert hat, so fand auch auf jeder Stufe ihres Fortschreitens nach der neuesten Zeit eine stets wachsende Nachahmung der Sanskrit-Versmasse statt. In dem ersten Zeitalter waren die einzigen angewendeten Metra das *Payâra* und das *Tripadî.* Im mittleren Zeitalter findet sich bereits eine grössere Mannigfaltigkeit; denn zu den beiden genannten kommen noch das *Ekâvali,* das *Dîrghalaghu,* das *Catushpadî* und einige andere früher unbekannte. Das neuere Zeitalter aber lässt die beiden früheren weit hinter sich. Wir haben nicht nur Alles erschöpft, was im Sanskrit zu finden war, sondern auch neue Versmasse an-

gewandt, welche nicht wenig von der Metrik der europäischen Sprachen beeinflusst sind, die wir seit den letzten fünfzig Jahren so emsig studirt haben. Eine competente Autorität hat dieselben indessen auf die Zahl 37 beschränkt, welche hier aufzuzählen weder der Raum, noch der Gegenstand dieser Abhandlung gestatten würde. Ich schliesse daher diesen Punkt mit der Bemerkung, dass in den vorliegenden Yâtrâs nur zwei Versmasse zu finden sind, das *Payâra* und das *Tripadî,* also die im ersten Zeitalter üblichen. Die Yâtrâs haben somit in dieser Beziehung einen Schritt hinter die Werke des mittleren Zeitalters zurück getan, mit welchen sie sonst so viel Aehnlichkeit haben.

Es ist von berufenen Schriftstellern häufig bemerkt worden, dass unter allen europäischen Bühnen die englische mit der spanischen die grösste Aehnlichkeit besitzt und dass diese beiden wieder dem indischen Theater näher stehen als jede andere.[1] Es wird mir daher gestattet sein, eine Stelle aus Ulrici's berühmtem Werke „Shakespeare's dramatische Kunst" einzufügen, welche von der scenischen Einrichtung der vorshakespearischen Bühne handelt, mit welcher, wie erwähnt, die Yâtrâs viele Verwandtschaft haben.

„Auf einer ähnlichen, vielleicht noch niedrigeren Stufe als die einzelnen poetischen Erzeugnisse stand vor 1585 (dem Zeitalter Shakespeare's) das Theaterwesen, die Einrichtung der Bühne, Scenerie, Decorationen u. s. w. Noch in den letzten Zeiten Elisabeth's kamen zwar Darstellungen der privilegirten Schauspieler in den Kirchen und Kapellen vor, doch nur sehr selten. Noch immer wurden die Aufführungen meist in den Schulstuben, den Hör- und Gerichtssälen in den grossen Innyards, auf den Rittersitzen und in den Palästen der Grossen veranstaltet, und dazu für den jedesmaligen Bedarf temporäre Bühnen errichtet. Erst 1575 erwarben die Schauspieler des Grafen Leicester, an ihrer Spitze James Burbage, ein grosses Haus im Weichbilde des aufgelösten Klosters der Blackfriars (Dominicaner), und verwandelten es in ein Theater. 1576 war der Bau vollendet, und damit die erste stehende Bühne, von der wir wissen, gegründet (Collier's Shakespeare I, S. XXXV). Im demselben Jahre müssen indess auch bereits in Shoreditch,

[1] Klein, Geschichte des Dramas. III, 87, 88 und 103. Scherr, Allg. Literaturgeschichte. I, 393.

in der unmittelbaren Nähe der City, der „Curtain“ und das „Theatre“ entstanden sein . . . .
Die ältesten Theater hatten, wie die Bühnen in den Schulstuben, Gerichtssälen und Wirtshäusern, anfänglich gar keine Decorationen; bewegliche Scenerie kam sogar erst nach der Restauration auf (Collier a. a. O. III, 366). Die ganze Verzierung der Bühne bestand in einer einfachen Teppichbekleidung, die überall stehen blieb; war der Teppich zerrissen, so wurde durch grobe Malerei an der schadhaften Stelle nachgeholfen. Ein blosser Vorhang in einer Ecke trennte entferntere Gegenden. Ein Bret mit dem Namen des Landes oder der Stadt zeigte den Ort der Handlung an, dessen Veränderung durch Aufstellung eines anderen Bretes bewirkt ward. Eine hellblaue Gardine, von der Decke herabhängend, sagte aus, dass es Tag, eine etwas dunklere, dass es Nacht sei. Ein Tisch mit Feder und Tinte machte aus der Bühne ein Geschäftslocal; zwei Stühle statt des Tisches bedeuteten eine Schenkstube, ein vorgeschobenes Bett ein Schlafzimmer. Oft blieben die Schauspieler ruhig stehen, während dergleichen Zeichen weggeschafft und verändert wurden, und kamen so auf die leichteste Art von einem Orte zum andern. Selbst als man Decorationen anzuwenden anfing, wurde doch das Bret noch beibehalten, um anzugeben, welche Stadt, Gegend, Waldung u. s. w. gemeint sei, weil man noch nicht verschiedene Decorationen für Gegenstände derselben Gattung besass. Mitten im Hintergrunde der Bühne war eine Art Balcon oder Altan errichtet, getragen von zwei Säulen, welche auf einigen breiten Stufen standen. Letztere führten zu dem Raume unter dem vorspringenden Altan zwischen den beiden Säulen hinauf, der, durch einen Vorhang verschliessbar, auf die mannigfaltigste Weise benutzt wurde (er war z. B. stets das Theater, auf welchem die öfter vorkommenden Schauspiele im Schauspiel aufgeführt wurden). Der Balcon stand in unmittelbarer Verbindung mit der rings um das Innere des Theaters herumlaufenden Reihe von Logen. Die nächsten derselben waren für das Orchester bestimmt, wurden aber gelegentlich auch wohl von den Schauspielern zu Zwecken der Aufführung verwendet. Zwei Treppen rechts und links zur Seite machten den Balcon von der Bühne aus zugänglich.“[1]

[1] Ulrici, Shakespeare's Dramatische Kunst. I, 124—27.

Dass aber noch engere Verwandtschaft unsere bengalischen Volksschauspiele mit der spanischen Bühneneinrichtung vor Cervantes und Calderon verbindet, mögen folgende von Cervantes in dessen Vorwort zu seinen Comedias und Entremeses mitgeteilten Einzelheiten zeigen, wie sie Schack in seinem „Spanischen Theater" übersetzt hat:

„Zur Zeit des Lope de Rueda liess sich der ganze Apparat eines Schauspieldirectors in einen Sack packen und bestand aus vier Schäferkleidern von weissem Pelz mit goldenem Leder besetzt, aus vier Bärten und Perrücken, oder vier Schäferstäben, oder so ungefähr. Die Komödien[1] waren Gespräche, fast wie Eklogen, zwischen zwei bis drei Schäfern und einer Schäferin. Man putzte sie auf und dehnte sie aus durch zwei oder drei Zwischenspiele, in denen bald eine Negerin, bald ein Rufian, bald ein Narr oder ein Biskayer vorkam; alle diese vier Rollen und noch viele andere spielte der genannte Lope in der höchsten Vortrefflichkeit und Naturwahrheit, die sich denken lässt. In jener Zeit gab es noch keine Maschinerien; keine Zweikämpfe zwischen Mauren und Christen; man kannte noch keine Figur, welche durch ein Loch des Theaters aus dem Mittelpunkt der Erde hervorkam oder hervorzukommen schien, und noch viel weniger senkten sich Wolken mit Engeln oder Seligen vom Himmel herab. Das Theater bestand aus vier Bänken in's Gevierte gestellt und aus vier breiten Bretern, die darüber hingelegt wurden, so dass die Bühne sich vier Spannen über der Erde erhob. Die Decoration des Theaters war ein alter Vorhang, der mit zwei Stricken von einer Seite bis zur andern gezogen war und das sogenannte Ankleidezimmer bildete, hinter welchem die Musikanten standen und ohne Guitarre irgend eine alte Romanze sangen."[2]

Mit geringen Abweichungen sind die in dieser Stelle mitgeteilten Einzelheiten in seltener Uebereinstimmung auf unsere Yâtrâs anwendbar. Der ganze Apparat eines Yâtrâ-Adhikârî kann ebenso in einem kleinen Sacke verwahrt werden und besteht in

[1] Das spanische Wort *comedia* drückt nicht aus, was das englische comedy, das französische comédie und das deutsch-griechische Komödie, sondern heisst soviel als *Drama*.

[2] Schack, Das spanische Theater. I, S. 315.

wenigen Hirtenkleidern, natürlich hier nicht aus Pelz, sondern aus gedrucktem Calico und bisweilen, obschon selten, aus dem weltbekannten Dakka-Mousselin. Dazu kommen noch einige Bärte und Perrücken und einige Hirtenstäbe. Die Yâtrâs sind, wie aus dem Obigen hervorgeht, augenscheinlich *Idyllen,* in welchen zwischen wenigen Hirten und Hirtinnen Gespräche geführt werden. Diese Gespräche, in den Yâtrâs hauptsächlich die Gestalt von Gesängen annehmend, sind elegant zusammengefügt und durch „Entremeses“ oder „Zwischenspiele“ (interludes) erweitert, in denen auch ein Narr erscheint, dessen Witze aber selten von der feinsten Art sind. Die Decoration eines *Yâtrâ-Rangabhûmi,* d. h. einer Bühne für Yâtrâs, besteht aus einem einzigen Vorhang, der durch zwei Seile von der einen zur andern Seite gezogen wird und *das* bildet, was wir *Yavanikâ* nennen, den Raum, in dem sich die Schauspieler ankleiden. Schauspielerinnen treten in den Yâtrâs nicht auf, wenigstens erinnere ich mich nicht, welche gesehen zu haben. Dagegen wurden auf der alten Sanskrit-Bühne die weiblichen Rollen durch Schauspielerinnen gegeben, in welchem Zuge die alte indische Bühne der neueren europäischen ähnlich und der griechischen weit voran war. Die Yâtrâ-Vorstellungen finden indessen nicht „in Schulzimmern, Audienz- und Gerichtshallen“ statt, wie einst in England, sondern in dem, was wir ein *Nâta-mandira* nennen; es ist dies die in allen edeln und achtbaren Häusern für Theater-Aufführungen bestimmte Halle, also ein Theater. Der Name könnte auch einen Tanzsaal bedeuten, denn das Wort *nâta* bezeichnet auch das Tanzen. Daher heisst Nata sowohl ein Tänzer als ein Schauspieler, während man unter *Nâtaka* lediglich ein Drama versteht. Diese enge Beziehung zwischen dem Tanzen und den Bühnenvorstellungen giebt uns einen Wink bezüglich des Ursprungs des indischen Dramas, wie Lassen[1] richtig bemerkt hat. Die Nâtamandiras enthalten übrigens keine stehenden Rangabhûmis oder Bühnen. Letztere werden stets zeitweise bei jeder Gelegenheit, wo man ihrer bedarf, aufgerichtet und sind in ihren Ausschmückungen sogar noch einfacher als die oben beschriebenen Englands und Spaniens.

Wandernde Schauspielergesellschaften, wie es ehemals in England gab und auf dem europäischen Festlande noch giebt, sind

[1] Lassen, Indische Altertumskunde. II, 503.

jetzt auch in Bengalen vorhanden. Sie kaufen gewöhnlich die Stücke von ihren Verfassern, reisen von einem Orte zum andern und werden *Yâtrâoyalâs, Kirtaniyâs* oder einfach *Adhikâris* genannt.

Sangita-Çâlâs, wie jene, von denen uns der Verfasser der „*Sangîta-ratnâkara*“ ein so reizendes Bild hinterlassen hat, und in welchen vor alter Zeit dramatische Vorstellungen stattzufinden pflegten, findet man ebenfalls; aber sie sind vergleichsweise selten und soweit sie überhaupt vorkommen, gehören sie alle einem *Raja* oder *Mahâraja* mit unermesslichen Besitzungen und ungeheueren Einkünften. Es giebt gegenwärtig zwei oder drei Sangîta-Çâlâs dieser Art in Kalkutta in den Häusern ebensovieler Rajas, die in Indien wie in Europa durch die Aufmunterung bekannt sind, welche sie der Pflege unserer indischen Musik und dramatischen Literatur zu Teil werden lassen.[1]

Die Yâtrâs, welche nicht selten in Dörfern aufgeführt werden, finden in freier Luft unter einem mächtigen Schutzdache statt, welches das aufgeregte Gehirn der dicht gedrängten Zuschauer gegen die Hitze der indischen Sonne schützen soll. Doch gewähren gelegentlich die überhängenden Zweige eines benachbarten *Vata*-Baumes (Ficus indica) eine wirksamere Hilfe und schützen nicht nur gegen die brennenden Strahlen, sondern unterhalten auch Ströme erfrischenden Zephyrs in beständiger Bewegung und erhöhen den künstlerischen Genuss durch das Rauschen ihrer stets zitternden Blätter und die süssen Klänge ihrer befiederten Sänger.

Zweiter Teil.

Ich werde nun eine Uebersetzung aus der *Divyonmâda* (vom Volke auch Rai-Unmâdinî genannt) einschalten, um den Lesern einen allgemeinen Begriff von der Art zu geben, in welcher die dramatischen Motive, der Dialog und die Gesänge in den Yâtrâs behandelt werden. Diese Uebersetzung beginnt mit folgender Scene:

Eines Tages ist Râdhâ in vollkommene Trostlosigkeit versunken. Ihre Sakhîs haben alles getan, sie zu beruhigen, doch umsonst. In

[1] Garcin de Tassy, Histoire de la Litterature Hindoui et Hindustani. I, 26, note 1.

dieser peinlichen Lage spricht Eine von ihnen (Citrâ) den Gedanken aus, am Ende habe Krishna *Vrindâvana* gar nicht verlassen, sondern befinde sich wohl noch irgendwo in dieser Gegend und verberge sich wahrscheinlich zum Scherz in irgend einem schattigen Winkel oder abgelegenen Gebüsche des Waldes, um ihre Liebe und Geduld auf die Probe zu setzen, wie er früher so oft getan. Darauf dankt Râdhâ der Citrâ für ihre freundliche Meinung, welche wenigstens ihre Hoffnung einigermassen belebe, „denn selbst ein falscher Bericht über ein gutes Ereigniss ist willkommen", und sie geht sofort und ohne Begleitung aus, um ihren Geliebten zu suchen:

„*Çrîmatî:*[1] Freundin Citrâ, deine Worte haben meinem Herzen wenigstens einige Erleichterung verschafft. So kommet denn, meine Freundinnen, lasst uns gehen, ihn zu suchen."

Çrîmatî eilt wie von Sinnen in den Wald, um Krishna zu suchen.[2]

(Nachdem sie im Walde angekommen, bricht sie, während sie, Krishna suchend, von einem Orte zum andern irrt, in folgende Ausrufungen aus:)

„Wo, ach wo bist du, Herr meines Lebens? O du grausamer Flötenspieler!"

„*Viçâkhâ:* Schau, Freundin, Lalitâ, — die Mondglänzende, geht aus!

(Recitativ,[3] im Versmass Payâra.)
[Besteht in den 10 Versen oben Seite 32.]

„*Viçâkhâ:* Freundin Lalitâ, gehe und halte Râdhâ auf und lass' sie in dieser Weise nicht weiter gehen!"

„*Lalitâ:* Ja, Freundin, tun wir, wie du meinst."

(Lalitâ und Viçâkhâ richten nun folgende *Arie*[3] an Râdhâ: [Sie ist in der Melodie Manoharasâhî und in der Cadenz Lobhâ abgefasst. Ich übersetze sie wie alles Uebrige in einfache Prosa.])

[1] *Çrimatî* steht in diesen Yâtrâs stets für *Râdhâ*. Das Wort bedeutet: Die mit *çrî*, d. h. Schönheit und Glück Begabte. *Çrî* ist ein anderer Name Lakshmî's, der Göttin des Glücks und der Schönheit.

[2] Diese Bemerkung ist vom Verfasser selbst und gehört zum Texte.

[3] Ich bediene mich der Bezeichnungen *Arie* und *Recitativ*, welche den Sinn genauer ausdrücken als irgend welche andere. Die Yâtrâs sind ja wirklich in jeder Beziehung eine Art Opern, wie schon oben bemerkt ist.

„O Râdhâ, zügle etwas deine zierlichen Schritte! Gehe nicht, o gehe nicht weiter auf diese Art, wir bitten dich auf's Neue! O Râdhâ, deren Seele Liebe ist, du bist ja schon abgehärmt durch deinen tiefen Kummer; deine Kniee zittern, indem du gehst. Warum diese rasende Eile? Glaubst du, deinen Geliebten eher zu finden, wenn du schneller gehst als wir? Wehe, du könntest ja fallen und dein Leben einbüssen. O Râdhâ, Lotosgestaltige, gehe, wir bitten dich, langsamer, denn es giebt Dornen ohne Zahl im Walde — sie könnten deine zarten Füsse reissen. Nimm dich in Acht, Râdhâ, es giebt so viele giftige Schlangen in den Gebüschen, sie könnten deine Knöchel verletzen, die so zart wie Lotos-Stengel sind! Weine, weine nicht mehr, Râdhâ, Mondglänzende, denn deine Tränen machen den Weg schlüpfrig, den du gehst. Eile, wir bitten dich noch einmal, nicht so rasch! Stütze doch lieber deine Arme auf unsere Schultern, denn wir wollen dich begleiten, — geh' mit uns, o Lotosgestaltige, habe Acht auf den Weg!"

„Çrîmatî: Liebe Freundinnen, ich fürchte weder Dornen noch Schlangen."

„Viçâkhâ: Râdhâ, Mondglänzende! Bitte, sag' uns, was du tun willst."

„Crîmatî: Höret denn, was ich euch sage:

(Recitativ in dem Versmasse Tripadî.)

„Als die ersten Eindrücke jugendlicher Liebe meine jungfräuliche Seele trafen, sann ich darüber nach, was ich tun sollte zum Heile meines Geliebten. Ich wusste wohl, wenn ich einen Hirten liebte, so musste ich von Wald zu Wald, durch Dornen und zwischen Schlangen ohne Ende wandern. Ich wusste wohl, dass ich gehen musste, sobald der Ton seiner Flöte, welcher Râdhâ! Râdhâ! sang, meine Ohren erreichte.. Daher goss ich Wasser auf den Hausflur und machte ihn schlüpfrig und lernte darauf hin und her gehen, denn ich wusste, dass ich schlüpfrige Pfade zu gehen haben würde zum Heil meines Freundes. Indem ich in dunkeln Nächten Dornen auf den Weg streute, lernte ich darüber gehen, denn ich wusste, dass ich beständig in Wäldern voll von Dornen gehen musste, zum Heil meines Geliebten. Indem ich weise Männer und Aerzte befragte und mir verschiedene Arten Gift verschaffte, lernte ich — in

der Einsamkeit des Waldes — verschiedene Zauberformeln, um die giftigen Schlangen zu zähmen. Aber ach! Alles was ich tat zu seinem Heil, und was einfache Worte nicht ausdrücken können, — ein grausames Geschick hat Alles das zu Grunde gerichtet! Alles wurde zu nichts, wehe, für meinen *Karam-doshé!*"

(Recitativ.)

„Saget, Freundinnen, warum habt ihr mich hierher geführt? Seht, wie diese Gruppen von Bäumen aussehen, als wären sie schwarz vor Trauer über den Verlust ihres Gärtners. Dieses entzückende *Vrindâvana,* diese fröhlichen Gehölze, — weil sie Krishna nicht mehr sehen, haben sie ihren Anblick ganz verändert! Wie die Sträucher und Kriechpflanzen trocken sind, wie sie traurig aussehen, wie ihre Knospen und Blätter auf den Boden verstreut sind! Wehe! Ihr Zauber ist dahin mit ihm, der ihn gebracht hat! War es nicht in diesem Vakula-Hain[1], in diesen blühenden Kriechpflanzen, dass Schwärme von Bienenköniginnen ihre süssen Melodien zu singen pflegten? Aber ach, nun sehen sie aus wie todt! O, wo ist er — die Quelle meiner Freude? Ich kann es nicht länger ertragen, dieses schöne Vrindâvana zu sehen. Seht, wie dieser *Çuka* und diese *Sârî*[2] ihrer früheren Lust vergessend, traurig beisammen sitzen und ihre Köpfe niedersenken in tiefem Schmerze! Die Kuckucke merken, dass dunkle Zeiten über Vrindâvana gekommen und lassen ihren Ruf nicht mehr erschallen, und dies tut meinem Herzen wehe. Wahrlich, die Pein seiner Abwesenheit ist endlich unerträglich geworden. Indem ich sehe, dass Alles wie todt vor Kummer ist, weiss ich wahrlich nicht, wen ich um Nachricht von meinem Geliebten fragen soll. — Freundinnen, o, sagt mir, wen soll ich fragen?"

„Schaut! Dort steht der *Vançî-Vata;* lasst uns zu ihm gehen und ihm unsere Sorgen mitteilen. Kommet doch schnell! Hier darf nicht gezögert werden. Vielleicht kann er uns helfen."

[1] *Vakula,* eine Baumart (Mimusops elengi) mit kleinen äusserst wohlriechenden Blüten. Vakula-mâlâs oder Vakula-Kränze sind die beliebtesten Geschenke für Götter und Bräutigame.

[2] Der *Çuka* ist ein Papagei und die *Sârî* ist ein Turdus Salica oder Gracula religiosa. Ihre Namen werden stets zusammen genannt. Der männliche *Çuka* vertritt in gewissem Sinne den Cavalier und die weibliche Sârî die Dame.

„*Çrimatî* (sie bei den Armen ergreifend): Teure Freundinnen, kommt, lasst uns zum *Vançî-Vata* gehen.“

„*Lalitâ:* Ja, lass' uns gehen, Mondglänzende!“

„*Çrimatî* (Recitativ): Sage mir, o König der Bäume, wo ist er, der König der Freuden? Die *Gopikâs,* da sie ihn nicht sehen, sind alle todt. Eile daher, uns zu zeigen, wo sein liebliches Gesicht sein mag.“

(Arie, gesungen nach der Melodie *Sûrata* und den Cadenzen Arâ und Ektâlâ.)

„O sage mir, *Vançî-Vata,* wo ist er, der Fürst der Herzensdiebe? Du bist kein gewöhnlicher Baum — dein Ursprung ist edel und du verdienst unsere Achtung. Denn es war unter deinem Schatten, dass der Schwarze Mond (Krishna) auf seiner Flöte zu spielen pflegte. Daher kommt dein Name *Vançî-Vata* — der Liebling des Waldes — ein Teilnehmer an Krishna's Liebe. Saget, o *Tamâla,*[1] *Tâla, Çinsapa* und vor allem du, o *Çâla,* dessen Wesen gerade ist — saget, wo ist er? Und gebet uns Leben, denn sonst sterben wir! Saget uns, ob ihr ihn gesehen habt, denn wohl bekannt ist euer geheiligter Charakter und euer Wohlwollen. Helfet uns in dieser Bekümmerniss und saget uns, wo das Glück von Vraja (Krishna), wo der Mond der *Gôpikâs* ist, die seine *Cakora*-Vögel[2] sind. Bringet uns in seine Nähe, sonst sterben die *Gôpikâs,* denn wenn wir *Keçava* (Krishna) nicht wiedersehen, so werden wir diesen Todeskampf nicht länger überleben. Saget, o *Mâlatî,*[3] *Jâtî, Jûthî, Kunda-*

[1] *Tamâla:* Xanthoxymus pictorius; *Tâla:* Borassus flabelliformis; *Çinsapâ:* Dalbergia Sisu; *Çâla:* Vatica robusta — alles specifisch indische Bäume.

[2] *Cakora:* Perdix rufa, ein Vogel, der nach unseren dichterischen Ueberlieferungen vom Mondschein lebt, der für dasselbe wie Ambrosia (amrita) gehalten wird. Daher die Namen des Mondes: ***Amrita-raçmin, Sudhânçu*** etc., welche bedeuten: der, dessen Strahlen Ambrosia sind. Uebrigens wurden der Mond und die Ambrosia zugleich mit *Çri* und anderen Dingen im Beginne der Schöpfung aus den ewigen Tiefen heraufgeschüttelt.

[3] *Mâlatî* (Bignonia suaveolens), Jâtî (Jasminum grandiflorum) und *Jûthî* (Jasminum auriculatum) sind drei Lieblingsblumen der Inder und werden gleich dem oben genannten Vakula im Cultus sowohl als bei Heirats-Ceremonien viel gebraucht. *Kundalatikâ* und *Lavangalatikâ* sind die Schlingpflanzen (Lianen) der *Kunda* (Jasminum multiflorum) und der *Lavanga* (Myristica caryophyllata).

latikâ und vor Allen du, o *Lavangalatikâ,* habt ihr den leichtherzigen Krishna vorübergehen gesehen? Ja, ihr habt ihn gesehen, denn dort fliessen Ströme von Honig, gleich Tränen, aus euern Kelchen. Alle sind begeistert von Liebe bei seinem Anblicke; täuschet uns daher nicht, denn als weibliche Wesen kennt ihr unsern Kummer. Noch einmal, ich beschwöre euch Alle — Bäume, Blumen und Schlingpflanzen —, wenn ihr ihn gesehen habt, verheimlicht es uns nicht; sagt uns, wo er ist, und gebt uns Leben!“

„*Çrîmatî:* Teure Freundinnen, ich bitte nun um euern Rat, denn ihr seht, dass alle diese und selbst der *Vançî-Vata,* sich weigern, eine Antwort zu geben, denn vielleicht sehen sie, dass das Unglück mit uns ist. Lasst uns in einen andern Teil des Waldes gehen.“

„*Viçâkhâ:* Ja, o Mondglänzende, lass uns gehen.“

„*Çrîmatî:* Dieser Wald ruft manche vergangene Dinge in meinen Geist zurück.“

„*Viçâkhâ:* Freundin, wie meinst du das?“

„*Çrîmatî:* Freundinnen, so höret denn —

(Arie, gesungen nach der Melodie *Manoharasâhî* in den Cadenzen *Lobhâ, Khayâra* und *Daçakaçî.)*

„Freundinnen, es war hier, in diesem Walde, in diesem selben Walde, wo er seine Heerde hütete; ja es war am Fusse jenes *Kadamva*-Baumes,[1] wo er auf seiner Flöte zu spielen pflegte, und mit welcher Freude in seiner Seele! Ich kam dann her, begleitet von euch Allen, an diesen Ort, ihn zu sehen. O mit welcher Freude in meiner Seele! Ich rufe mir nun allmählich seine Miene in's Gedächtniss zurück, wenn er mit seinen Gefährten, den Schäfern, am Fusse dieses *Kadamva*-Baumes stand, wie sein Leib, selbst den des Çri überragend, alle drei Stellungen der Schönheit entfaltete. Und wenn seine Gefährten ihn so geschickt mit Blumen, Blüten und Blättern geschmückt hatten, dann nahm er seine Flöte und spielte damit den Namen seiner unseligen, unglücklichen *Râdhâ!* Wenn ich den Ton seiner Flöte hörte, ging ich, als ob ich ausser mir selbst wäre, und gab nicht Acht, welchen Weg ich nahm, und kam sofort heraus, meinem Freunde zu begegnen, so viel Schlangen auch um meine Füsse sich wanden, ich achtete ihrer doch nicht,

[1] Kadamva: Nauclea Kadamva.

denn sie schienen mir in diesem glücklichen Augenblick wie Diamantringe. Wie konnte ich auch auf den Weg achten, wenn ich dem Ton seiner Flöte mit solcher Freude in meiner Seele nacheilte? Eines Tages, als der Mond von *Gokula* (Krishna) eine *Campaka*-Blume[1] sah, wurde er plötzlich blass und rief aus: „Râdhâ, Râdhâ“ und stürzte ohnmächtig zu Boden. *Suvala,* mein Bruder, und sein Kamerad kamen ihm zu Hilfe und sagten: „Wehe, was ist geschehen?“ Nachdem er sein Bestes versucht, Krishna wieder zu sich selbst zu bringen und Alles umsonst war, kam Suvala weinend zu mir und sagte mir Alles, was geschehen war. Als ich dies über meinen Freund hörte, fühlte mein Herz einen tödtlichen Schmerz, und einen Augenblick wusste ich nicht, was ich für ihn tun sollte. Schnell jedoch besann ich mich, liess Suvala in meinen Kleidern und Schmucksachen zurück und verkleidete mich selbst als meinen Bruder mit seinem langen Mantel und seiner Feder. Als ich zu der Stelle kam, fand ich Krishna bewusstlos im Staube liegend; ich schüttelte den Staub von ihm, hob ihn auf und legte ihn mit aller Sorgfalt an meinen Busen. Bei meiner blosen Berührung kam er wieder zu sich selbst, schaute mich an und rief, mich für meinen Bruder haltend: „wo ist Sie, Râdhâ, mein Leben? O, Suvala, sage mir!“ „Ich bin es selbst, deine Magd, kennst du mich nicht, mein Herr?“ Darauf drückte er mich an sein Herz mit einem Lächeln. Ah, mit welcher Freude in unseren Seelen!“

(Recitativ im Versmass Payâra, gesungen, wenn Râdhâ nach und nach in jenem Teile des Waldes angekommen ist, wo der *Nikunja,* ein ganz besonderer Lieblingshain der Beiden in früheren Tagen, gelegen war und welcher daher in allen Krishna-Yâtrâs eine hervorragende Rolle spielt.)

„Freundinnen, schaut, dort ist der Nikunja-Hain, wo sich einst *Hari* zu belustigen pflegte. Lasset uns hier herum suchen und vielleicht können wir den Feind des Dämons *Madhu,* ruhig irgendwo sitzend, finden.“

[1] Campaka (Michelia Campaka), ein Baum, der gelbe wohlriechende Blüten trägt. Der Grund von Krishna's Ohnmacht war, dass die Farbe der Blüte sowohl als ihre Zartheit und ihr Wohlgeruch ihn an seine Geliebte Râdhâ erinnerten, deren Teint, wie in den Yâtrâs wiederholt gesagt wird, die Farbe der Campaka, des reinen Goldes und des Mondlichtes übertraf.

(*Arie* nach der Melodie *Sindhu* und den Cadenzen *Rûpaka* und *Khayâra*, gesungen, während Râdhâ im *Nikunja*-Hain ist.)

„Freundinnen, o, es war hier in diesem einsamen Hain, wo wir Nächte unvergleichlicher Freude genossen. Sein bloser Anblick ruft seine Vollkommenheiten in meine Seele zurück. Ach, er ist dahin gegangen, und der Hain ist leer. Dort — seine Spuren! Ach, wie kann ich leben, indem ich sie sehe? Das Feuer in meiner Seele brennt doppelt heiss. Es war hier, an dieser Stelle, wo er sich zu setzen pflegte. Ach, mit welcher Zärtlichkeit, die nur er, er allein, kannte, liess er mich dann auf sein Knie sitzen. Wie ordnete er meine Locken mit einem elfenbeinernen Kamm, wie flocht er sie und band die Flechten auf und schmückte sie mit Mâlatî-Kränzen und wieder auf andere Weise; dann, indem er mich anschaute, wie strömten Tränen aus seinen Augen und überflossen sein entzückendes Gesicht. Indem er Blumen pflückte mit seinen schönen Händen, mit welcher Anmut bereitete er unser Blumenbett nach seinem Herzen! Und wenn er sich auf das Blumenbett legte und mich an sein Herz nahm, wie konnte er die ganze Nacht allen süssen Einfällen der Fantasie nachhängen mit der ganzen Glut seiner Seele! Wie steinhart muss das Herz sein, das, obschon getrennt von solch einem Freunde, noch nicht gebrochen ist! Ach, wozu soll ich noch leben?“

Es erübrigt nur noch, die Stellung zu bezeichnen, welche die Yâtrâs in der Geschichte der dramatischen Literatur Indiens einnehmen. Aus gelegentlichen Bemerkungen auf den vorigen Blättern geht klar hervor, dass die Yâtrâs viele Momente der Aehnlichkeit mit den christlichen Mysterien besitzen. Es sei mir gestattet, diese Analogien hier aufzuzählen.

1) Die Yâtrâs hatten ihren Ursprung in den mit Krishna und anderen volkstümlichen Gottheiten der Hindus zusammenhängenden Festen und Umzügen, wie die christlichen Mysterien zu Ostern, Weihnachten und bei anderen mit dem Leben und den Legenden Christi und der Heiligen zusammenhängenden Festen.

2) Die Yâtrâs sind in der Regel aus Ereignissen in Krishna's Kindheit, Jugend und Mannesalter zusammengesetzt, d. h. aus drei verschiedenen Teilen, wie die christlichen Mysterien aus den drei Teilen: passio, sepultura und resurrectio.

3) Die Yâtrâs waren ursprünglich und werden jetzt noch hauptsächlich von brahmanischen Geistlichen verfasst wie die christlichen Mysterien von Aebten und anderen Priestern.

4) Die Yâtrâs bestehen vorzugsweise aus Gesängen mit sehr unvollkommen entwickeltem Dialog, wie dies auch bei den christlichen Mysterien der Fall war.

5) Die Yâtrâs bestehen auch gelegentlich aus Improvisationen gleich den Mysterien.

Aus diesen fünf Punkten der Analogie, welche noch erweitert werden könnten, geht hervor, dass die Yâtrâs unzweifelhaft in der Geschichte des indischen Dramas das sind, was die Mysterien in derjenigen des europäischen Theaters waren. Ich führe im Folgenden die Worte zweier competenter Autoritäten an, welche dieselbe Tatsache hervorgehoben haben.

Klein (Geschichte des Dramas. III, 51) sagt:

„Dergleichen dialogische, von Tänzen und Gesängen begleitete Götteridyllen, wie die *Gîtagovinda,* können als die *Mysterienspiele* der Inder betrachtet werden, deren Charakter und Grundformen das indische Drama als erotische Königsidylle beibehielt. Hierzu gehören auch die in unserer Einleitung bereits erwähnten *Yâtrâs,* welche ähnliche mit Gesängen vermischte Vorstellungen aus dem Jugendleben Krishna's in angemessenem Kostüm vorführten. Ein solches stellt auch das in *Prâkrita* geschriebene Schäferspiel: *Lalitamâdhava,* „die verliebten Spiele Krishna's“ dar, dessen Inhalt mit dem lyrischen Drama *Gîtagovinda* übereinkommt.“

Es folgt aus dem Obigen, dass die *Gîtagovinda* von *Jayadeva* ein Yâtrâ oder Mirakelstück in Sanskrit ist, wie es Svapnavilâsa und die übrigen oben genannten im Bengalischen sind. Ungleich der Tatsache, dass die christlichen Mysterien, wenigstens in ihren Anfängen, weit öfter in lateinischer Sprache als in den Landessprachen verfasst wurden, obschon letztere ihr Recht mehr und mehr geltend machten, scheinen die indischen Yâtrâs mehr in dem volkstümlichen Prâkrit verfasst worden zu sein, als in dem gelehrten Sanskrit, welches eine Ausnahme von der allgemeinen Regel bildet. Dafür spricht auch die Tatsache, dass die Erzählungen von *Krishna* und *Râma,* d. h. von irgend welchen der zehn Fleischwerdungen Vishnu's, welche hauptsächlich den Stoff zu den Yâtrâs geliefert haben, ganz

besonders für das Volk berechnet waren und dessen moralische und religiöse Erbauung im Auge hatten, während die *Védas,* die *Vedântas* und die *Shara-darçanas* (die sechs Systeme der Philosophie) den höheren Klassen vorbehalten blieben. Die dunkeln, halb heroischen und halb göttlichen Gestalten *Râma's* und *Krishna's* waren vor allem Menschen geworden, um den dunkelfarbigen Millionen Erlösung zu bringen, welche die Mehrheit der Bevölkerung Indiens bildeten, und undenkbar lange Zeiten hindurch unter Armut und Druck gelitten hatten. Es war daher natürlich, dass die wunderbaren Taten und heldenhaften Abenteuer so volkstümlicher Götter, welche den Gegenstand der Yâtrâs ausmachen, in den Volkssprachen des Landes vorgetragen wurden. Das folgende Citat aus Lassen's Werk[1] wird das, was ich sagen will, noch deutlicher ausdrücken:

„Ich habe schon früher die Vermutung aufgestellt, dass wir in dem viel späteren Gedichte, dem *Gîtagovinda,* ein Beispiel des ältesten indischen Dramas besitzen. In ihm werden die Entzweiung und Aussöhnung *Krishna's* mit seiner Geliebten: *Râdhâ,* in von ihm, ihr und ihrer Freundin vorgetragenen Gesängen geschildert, während der Dichter selbst nur die Personen einführt und ihre Gemütszustände kurz beschreibt. Es versteht sich von selbst, dass ich nur damit habe sagen wollen, dass in einer viel früheren Zeit Scenen aus der Geschichte *Krishna's* oder *Vishnu's* auf eine ähnliche Weise dargestellt worden seien, ohne an eine Aehnlichkeit mit der sehr künstlichen Sprache und der ausgebildeten Verskunst des späteren Gedichts zu denken. Es wurde vorgetragen an dem *Râsa* genannten Feste, bei welchem noch Tänze aufgeführt und Hymnen zu Ehren Krishna's gesungen wurden. Es steht Nichts der Annahme entgegen, dass ähnliche Feste mit solchen Aufführungen in einer viel früheren Zeit gefeiert worden sind, obwohl es der fortgesetzten Forschung vorbehalten werden muss, nachzuweisen, wie frühe dieses geschehen und welcher Art diese Feste gewesen sind."

Dass solche Feste und Vorstellungen schon zu sehr früher Zeit in Indien stattgefunden haben müssen, dafür sprechen sehr ansehnliche Zeugnisse. In den Lebensgeschichten zweier unmittelbarer Jünger Buddha's, *Maudgalâyana* und *Upatishya,* lesen wir von

[1] Ind. Altertumskunde. II, 504. 505.

ihrer „Zusammenkunft bei Gelegenheit eines Festes in *Râjagriha*, ihrem Verhalten während der verschiedenen Vorstellungen geistlicher Schauspiele, ihren wechselseitigen Aeusserungen nach Beendigung derselben" u. s. w.[1] Wenn wir nun mit Burnouf, Lassen und andern bedeutenden Altertumsforschern die Zeit von Buddha's Tod annehmen, wie sie durch die Zeitrechnung von Ceylon gegeben ist, d. h. 543 vor Chr., so werden wir auf einmal in das sechste oder, nach anderen Berechnungen, mindestens in das fünfte Jahrhundert vor der christlichen Aera versetzt, in welchem Maudgalâyana und Upatishya lebten, und den soeben erwähnten Festlichkeiten und Vorstellungen beiwohnten. Ja, wir können noch einen Schritt weiter gehen, denn im *Lalitavistâra* wird *Siddhartha* neben den übrigen Künsten und Wissenschaften auch in der *Nâtya*, d. h. in der dramatischen Kunst, geprüft, in welcher er dieselbe Gewandtheit und Vollendung an den Tag legt.[2] Zu den Griechen fortschreitend, hören wir Megasthenes (welcher 291 v. Chr. starb) vom *Çiva-Cultus* sprechen, als einem „unter den Bewohnern der Berge vorherrschenden, welche, bekränzt, gesalbt, Glocken tragend und Cymbeln schlagend, bei den Festen dieses Gottes hinter ihren Königen herzogen", — während der *Krishna*-Cultus seinen Sitz „unter den Bewohnern der Ebenen, besonders den *Çaurasenas,* hatte."[3] Einige von Lassen's eigenen Worten mögen hier folgen: „Nach dem zuverlässigsten Berichterstatter, dem *Megasthenes,* verehrten die bergbewohnenden Inder den *Dionysos* oder den *Çiva;* die Inder der Ebene den *Herakles* oder den *Vishnu* und zwar besonders in seiner Verkörperung als *Krishna.*"[4]

Und weiterhin:

„Glücklicherweise sind wir im Stande, nachzuweisen, dass *Krishna* schon während der Regierung *Chandragupta's* als eine Verkörperung *Vishnu's* gedacht worden ist; denn wenn Megasthenes vom indischen Herakles berichtet, dass er die ganze Erde und das

[1] Csoma Körösi's Analysis of the Dulva in den As. Res. XX, p. 50; Lassen, Ind. Altertumskunde. II, 502. Weber, ind. Literatur-Geschichte. S. 216.

[2] Foucaux, p. 150; Weber, Ind. Literatur-Geschichte. S. 217.

[3] Lassen, Ind. Altertumskunde. II, 698.

[4] Lassen, III, 453.

ganze Meer durchzogen und vom Uebel gereinigt hatte, so wird, wie mich dünkt, kein durch Voreingenommenheit für andere Ansichten befangener Forscher in diesen Worten das indische Dogma verkennen, welches am kürzesten ausgedrückt so lautet: „so oft eine Erschlaffung des Gesetzes und eine Erhebung des Unrechts eintreten, erschafft *Vishnu* sich selbst.“ (Bhagavatgîta IV, 7.) Megasthenes wird in anderen Fällen mit dem Namen *Herakles* den *Vishnu* im Allgemeinen bezeichnet haben, in den vorliegenden Fällen jedoch gewiss den *Krishna,* weil er auch erwähnt hatte, dass Herakles vorzugsweise von den *Çaurasenas,* deren Hauptstadt seine Geburtsstadt *Mathurâ* war, verehrt ward. Seine Verehrung erhielt sich in dieser Stadt noch später, weil die Bezeichnung derselben als Stadt der Götter von *Ptolomaeos* auf die damals vorherrschende göttliche Verehrung *Krishna's* in ihr bezogen werden muss. Ich trage daher kein Bedenken, zu behaupten, dass das Dogma von Vishnu's Verkörperungen schon dreihundert Jahre vor Chr. sich gebildet hatte, obwohl ihre Zahl und ihre Reihenfolge erst später festgesetzt worden sind.“ [1]

Eine weitere Autorität sagt: „Dès le deuxième siècle avant notre ère l'histoire de *Krishna* était le sujet de représentations dramatiques analogues aux solennités bachiques et à nos anciens mystères. Enfin il est extrêmement probable qu'il faut voir ce personnage dans l'Heraclès dont Mégasthène au debut du troisième siècle avant J. C. trouvait le culte dominant dans la plaine gangétique.“ [2]

Ich glaube, die obigen Anführungen beweisen unwiderleglich, dass Feste zu Ehren Krishna's, begleitet von Tänzen und Gesängen (die bis zur vedischen Periode zurückgehen),[3] im dritten Jahrhundert vor Chr. häufig gefeiert wurden und dass die während dieser Feste aufgeführten Vorstellungen wahrscheinlich im Wesen mit den Yâtrâs übereinstimmten. Dass dies ein Jahrhundert später der Fall war, wird über allen Zweifel gestellt durch den *Mahâbhâshya* von *Pâtanjali,* welcher nach Bhandarkar, Goldstücker und

[1] Lassen, II, 1107; Bhagavatgîta, IV, 7.
[2] Barth, les Religions de l'Inde. 100.
[3] Rig. Veda, I, 10, 92, 94 u. s. w.; Vâj. Sam., XXX; Weber, Ind. Literatur-Geschichte. 213.

Weber in das zweite Jahrhundert vor Chr. fällt.[1] In diesem Werke, von welchem Weber der gelehrten Welt eine meisterhafte Analyse gegeben hat,[2] werden häufig nicht nur *Krishna* und sein Oheim *Kansa,* den er erschlug, sondern auch wirkliche dramatische Vorstellungen erwähnt, gegeben von einer Menschenklasse, die den Namen *Çaubhikas* führt und welche nichts anderes sein konnten, als unsere jetzigen Schauspieler, oder von einer anderen Klasse, den sog. *Granthikas,* die unseren jetzigen *Kathakas* und den Rhapsoden der alten Griechen entsprechen, obschon von ihnen gesagt wird, dass sie sich in zwei verschiedene Parteien teilten, von denen die eine *Krishna* und die andere *Kansa* anhing, die eine mit roten und die andere mit schwarzen Gesichtern, und dass sie es unternahmen, die ganze Geschichte von Krishna und Kansa von ihrer Geburt bis zum Tode in Mienen, Gedanken und Gefühlen so getreu als möglich nach der Natur darzustellen.

Alles dies gestattet, wie ich glaube, keinerlei Zweifel, dass Khrishna-Yâtrâs wenigstens im zweiten Jahrhundert vor Chr. häufig aufgeführt wurden und bei allen Klassen der indischen Bevölkerung höchst beliebt waren. Weber sagt hierüber:

„Von diesen hier im *Bhâshya* gekannten dramatischen Vorstellungen nun, die mehr oder weniger doch wohl eben den Charakter religiöser Festspiele und „Mysterien" trugen, bis zu den ersten uns factisch vorliegenden wirklichen Dramen hin ist denn natürlich ein sehr erheblicher Zeitraum anzusetzen, binnen dessen sich dasselbe zu der uns in diesen gleich fertig entgegentretenden Vollkommenheit entwickelt hat, und zwar bin ich immer geneigt, dabei auch dem Anblicke der Aufführung griechischer Dramen einen gewissen Einfluss offen zu halten, der ja im Uebrigen überhaupt bereits in dem *Bhâshya Vorhergehende,* zur eventualiter noch in eine demselben gleichzeitige Periode gehören würde. Nachdem dann das indische Drama sich nach den verschiedensten Richtungen hin, insbesondere auch als *bürgerliches Drama* glänzend bewährt hatte, ist es ja schliesslich in seinen letzten Ausläufen in Bezug

[1] Bhandarkar, Indian Antiquary. I, 299; II, 59; Goldstücker, Pânini, 228; Weber, Indische Studien. XIII, 319 und Ind. Literatur-Geschichte. S. 238—242.

[2] Indische Studien. XIII, 293—496.

auf seine Gegenstände im Wesentlichen wieder auf seine Anfänge, die Darstellungen aus der Göttergeschichte, zurückgekehrt.“ [1]

Aus Allem, was bis dahin gesagt worden, ziehen wir folgenden allgemeinen Schluss bezüglich des Ursprungs und der Entwickelung des indischen Dramas: dass dasselbe, wie alle übrigen Dramen, seinen Ursprung im Cultus hatte und dass es drei deutlich vorliegende Stufen durchlaufen hat, deren erste die der *Granthikas* oder *Kathakas,* die zweite die der *Yâtrâs* und die dritte die der *Nâtakas* oder wahren Dramen war. Auf der ersten Stufe wird ein Vorfall (denn solche Kathakas giebt es in Bengalen bis auf den heutigen Tag[2]) von einer oder mehreren Personen in einer oder zwei Gruppen vorgetragen und mit Tanz, Mimik, Musik und Gesang begleitet; auf der zweiten Stufe werden die verschiedenen bei dem Ereigniss beteiligten Charaktere von verschiedenen Individuen dargestellt, obschon Diese ihre Gedanken und Gefühle hauptsächlich durch Gesänge und einen sehr unentwickelten Dialog ausdrücken, welcher letztere doch die wesentliche Eigentümlichkeit des Dramas bildet; auf der dritten Stufe endlich wird die gesammte Handlung beinahe ausschliesslich mittels des Dialogs fortgeführt, wozu noch die auf den ersten zwei Stufen angewandten Mittel des Tanzes, der Mimik, der Musik, der Gesänge und der Decorationen kommen. Zu der ersten Stufe gehören ausser den *Kathakatâs* auch unsere neueren komischen Wechselgesänge, die unter den Namen *Huli, Pâcâli, Kavi, Tappâ* u. s. w.[3] bekannt sind und ihre Analogien in den ähnlichen Wettgesängen der alten Griechen, in den farces, soties u. s. w. der Franzosen[4] und in den „Schnadahüpfln“ und „Trutzliedeln“ der bairischen Alpenbewohner finden dürften.

In der Geschichte des europäischen Dramas gehören zu der ersten Stufe die Rhapsoden und die dithyrambischen Gesänge der Dionysos-Feste bei den Griechen, die Barden der Kelten, die Skalden der Germanen und die Minstrels, Troubadours, Trouvères und Minnesinger des Mittelalters, zu der zweiten Stufe die eleusinischen und

[1] Indische Studien. XIII, 490—492.

[2] Bângâlabhâshâ o Sâhitya, p. 62—64, von Râjanârayana Vasu.

[3] Bângâlabhâshâ o Bângâlasâhityavishayakaprastâva, p. 197—201, von Pandit Râmagati Nyâyaratna.

[4] Demogeot, Histoire de la Littérature française. 242—248.

andere Mysterienspiele der Griechen und die christlichen Mysterien und Mirakelspiele des Mittelalters, zu der dritten Stufe aber die wirklichen Dramen älterer und neuerer Zeit, welche wieder gruppirt werden können einerseits in die dramatischen Werke der Griechen und Römer und ihrer modernen Nachahmer in einer abweichenden Form, die den Uebergang bildet zu der andern Gruppe, in welche die dramatischen Erzeugnisse der Hindus, Spanier, Engländer, Deutschen und der neuesten französischen Schule einzureihen sind. Wenn wir so die Geschichte des Dramas bei sämmtlichen indo-europäischen Völkern studiren, welche überhaupt eine dramatische Literatur hervorgebracht haben, so werden wir finden, dass das Drama überall — wenn auch mit leichten, aus klimatischen oder politischen Verhältnissen hervorgehenden Abweichungen — einen ähnlichen Ursprung gehabt, einen ähnlichen Gang der Entwickelung durchgemacht und die nämlichen Stufen durchlaufen hat, welche wir in der Geschichte der indischen Bühne verfolgen konnten. Und wie es in der Geschichte des europäischen Dramas zwei Perioden, eine ältere und eine neuere giebt, so auch in der Geschichte des indischen Dramas. Die Periode des klassischen Dramas fand in Indien ihr Ende wahrscheinlich zu derselben Zeit wie in Europa, denn wie Humboldt irgendwo bemerkt hat, waren *Kâlidâṣa* und seine geistvollen Mitstrebenden am Hofe *Vikramâditya's* wahrscheinlich Zeitgenossen des Horatius, Virgilius und der übrigen hervorragenden Geister des Augusteischen Zeitalters. Auf jene Zeit folgten die Einfälle der *Çakas* oder Skythen (d. h. mongolischer Stämme) in Indien, wofür der Nachweis unbestreitbar in den beiden Zeitrechnungen *Samvat* und *Çakas* liegt, welche noch heute unter uns im starken Gebrauche sind, und wenige Jahrhunderte später die Einbrüche der Hunnen, Goten, Vandalen und anderer Völker in das römische Reich, welche Ereignisse in beiden Erdteilen ein als das dunkle bezeichnetes Zeitalter zur Folge hatten. Und wie zwischen dem zehnten und elften Jahrhundert die europäische Gesellschaft endlich aus dem Düster hervortrat, in welches sie so lange Zeit eingehüllt gewesen, und Zeichen eines neuen Lebens in gewissen festbegrenzten Einrichtungen (wie der katholischen Kirche und dem Feudalwesen) und in der Bildung ihrer neueren Sprachen äusserte, so hat die arische Rasse in Indien beinahe zu derselben

Zeit nicht nur ihren nationalen Glauben[1] wieder hergestellt und wieder befestigt, und unter den kriegerischen Stämmen der *Rajputen* politische Ordnungen ähnlich den feudalen Einrichtungen Europa's[2] eingeführt, sondern auch begonnen, in den Mundarten, welche heute unsere Landessprachen sind, zu sprechen, zu schreiben und zu singen. Alles befand sich wieder im Stande der Kindheit, Alles musste von neuem begonnen werden. In Europa begann das Drama noch einmal mit den Mysterien, obschon zu jener Zeit die gefeierten Gottheiten und ihre Ceremonien ganz andere waren, während in Indien, wie Weber mit Recht bemerkt hat, „das Drama noch einmal zu seinen Anfängen zurückkehrte, d. h. zu den Vorstellungen von Geschichten der Götter und Göttinnen". In Europa hat das moderne Drama unter den hauptsächlichen indo-europäischen Völkern bereits seine Blütezeit gehabt, in Spanien und England im 16., in Frankreich im 17. und in Deutschland im 18. Jahrhundert. Wir indische Arier, welche man für das älteste Volk der Familie hält,[3] sind allein zurückgeblieben, aber unsere kühneren jüngeren Brüder, die sich vor langer Zeit von uns getrennt hatten, sind uns vorsorgend zu Hilfe gekommen und so können wir hoffen, dereinst noch unsern Calderon und Shakespeare, Racine und Goethe zu erzeugen. In unserer heutigen bengalischen Literatur besitzen wir dramatische Werke von nicht geringem Verdienst, jedenfalls von nicht geringer Anzahl, aber es ist hier nicht der Ort, Einzelheiten darüber zu bringen. Sollte diese Abhandlung die Gunst meiner Leser erwerben und eine allgemeinere Teilnahme an unseren neueren dramatischen Erzeugnissen erwecken, so werde ich mit Vergnügen ihre Wissbegierde in einem späteren und, wie ich hoffe, gelungeneren Versuche befriedigen.

[1] Durch die von unserm grossen vedantischen Reformer Sankarâchârya im neunten Jahrhundert christl. Zeitrechnung unternommene Reformation. Allerdings versetzen ihn Andere in das zwölfte Jahrhundert (J. Long, Descriptive Catalogue, p. 14). Garcin de Tassy, histoire de la Littérature Hindoui et Hindustani. III, p. 55, Note 3.

[2] Todd's Râjasthâna, besonders die reizende Episode „the Vow of Sangopta"; Asiatic Journal, XXV.

[3] Max Müller's Lectures on the Science of Language.



Professor Minaieff und die Sanskrit-Literatur.

I.

Der ehemalige Redacteur der „Petersburgski Gazette", Herr Korsch, hat sich um die Literatur seines Vaterlandes sehr verdient gemacht, indem er im Verein mit dem bekannten Petersburger Verleger Karl Ricker die Herausgabe einer „Allgemeinen Geschichte der Literatur" unternahm. Ein Werk dieser Art ist selbst bei den westeuropäischen Nationen noch nicht in dem Umfange vorhanden, in welchem dies zu wünschen wäre. Es fehlt zwar, namentlich in Deutschland, nicht an Werken, welche die Literatur verschiedener Völker und Zeiträume behandeln, aber die einzige „Allgemeine Geschichte der Literatur", welche sich bisher ihren Weg gebahnt hat, ist diejenige von *Johannes Scherr*. Obschon an verschiedenen Stellen durch die starken Antipathien des Verfassers gegen Geistlichkeit und Monarchie entstellt, trägt sie dennoch den Stempel eines kräftigen, unabhängigen und vielbewanderten Geistes und ist gewiss zu empfehlen, so lange es an einem umfassenderen und parteiloseren Werke dieser Art fehlt. Wir begrüssen daher das Erscheinen von Herrn Korsch's „Geschichte der Literatur" mit Freude, und da leider die schöne russische Sprache in der civilisirten Welt noch wenig bekannt und verbreitet ist, können wir nur wünschen, dass dies Werk bald in's Französische, Englische oder Deutsche übertragen werden möchte.[1]

[1] Soeben kommt uns die Ankündigung einer „Geschichte der Weltliteratur" zu Gesicht, die dem deutschen Publikum das zu bieten verspricht, was Korsch seinen russischen Landsleuten. Wir zweifeln nicht, dass dieses Unternehmen, unter der bewährten Leitung von Dr. Engel, Redacteur des „Magazin für die Literatur des In- und Auslandes", berufen ist, die von uns angedeutete Lücke auszufüllen.

Der Plan des Werkes ist der folgende: „Das ganze Werk soll, sagt Herr Korsch in seiner trefflichen Vorrede, aus drei grossen Bänden bestehen. Der erste Band wird eine Einleitung, welche die Geschichte der Sprache und der Schrift und die allgemeinen Gesetze der Entwickelung der Literatur enthält, ferner die Geschichten der wichtigsten Literaturen des alten Orients, und endlich jene der griechischen und römischen Literatur umfassen. Der zweite Band wird den Literaturen Europa's im Mittelalter, sowie denen der Araber und Hebräer gewidmet sein. Den dritten Band endlich werden die europäischen Literaturen der Neuzeit, sowie diejenigen der slavischen Völker und ein Umriss der neueren hebräischen Literatur einnehmen.“

Die Zahl der Mitarbeiter beträgt elf, von denen jeder einen Teil des Werkes übernommen hat, mit dessen Pflege er sich besonders beschäftigt. So fand es der Herausgeber bezüglich der morgenländischen Literaturen wünschbar, bedeutende Orientalisten wie Wassilieff für das Chinesische, Minaieff für das Sanskrit, Baron Rosen für das Arabische u. s. w. an sein Werk zu fesseln; seine Ansichten über diese Literaturen drückt er in folgender Weise aus:

„Die europäischen Literaturen werden ohne Zweifel unsere Leser, wie uns selbst, mehr als alle anderen interessiren, aber dies berechtigt uns nicht, die Literaturen des Ostens unberücksichtigt zu lassen. Ihre grosse Wichtigkeit und ihr unzweifelhafter Einfluss auf die europäische Literatur machte es uns unvermeidlich, eine Anzahl Orientalisten zur Mitarbeit an dem vorliegenden Werke einzuladen. Es ist allbekannt, wie viel die Menschheit den ersten schwierigen Schritten der orientalischen Völker auf den Pfaden der Wissenschaft und Bildung verdankt. Die alte Bildung und die alten Literaturen des Ostens werden stets die Vorfahren der neueren Civilisation und der neueren Literaturen Europa's bleiben. Der Orient war die Wiege aller Religionen, welche bis auf den heutigen Tag erstanden sind, sowie aller religiösen Dichtkunst und aller Sittenlehre. Unsere Sprachen, unsere Alphabete, unsere Zahlzeichen, unsere Maasse und Gewichte, unsere Künste, ein grosser Teil unserer Sagen und Fabeln, alles dies kam ursprünglich aus dem Osten zu uns. Europa ist daher diesem für Alles, was die Welt erleuchtet hat, Dank schuldig.“ (I, 3.)

Wir haben diese einleitenden Worte nur eingeschaltet, um dem Leser einen allgemeinen Begriff von einem Unternehmen zu geben, welches für Alle, die sich mit Literatur beschäftigen, nützlich und anziehend sein muss und zugleich einige, wenn auch nur andeutende, Aufschlüsse über die literarischen Fortschritte und Unternehmungen des russischen Stammes erteilt. Näher darauf einzugehen ist jedoch nicht der Zweck dieser Zeilen, unsere Absicht ist, lediglich auf eine Abteilung des Werkes hinzuweisen, nämlich auf die Geschichte der Sanskrit-Literatur von Professor Minaieff, welcher wir uns daher mit Vergnügen zuwenden.

II.

Als Indiolog und Sanskritist darf Professor *Minaieff* unter die bedeutendsten Gelehrten Russlands gezählt werden. Als Orientalist muss er bedeutenderen Namen weichen. Nicht zu sprechen von deutschen Akademikern wie Böthlingk, Schiefner (der freilich seit drei Jahren nicht mehr unter den Lebenden weilt) und Dorn, erfreut sich sein Freund, College und Mitarbeiter an dem vorliegenden Werke, Professor *Wassilieff*, eines beinahe europäischen Rufes in Folge seines bekannten Werkes über den Buddhismus, welches in die hauptsächlichsten Sprachen Europa's übersetzt ist. Obschon es schwer fällt, mit Wassilieff in allen seinen Ansichten über den Buddhismus einig zu gehen, namentlich bezüglich der vielbestrittenen und in der Tat streitigen Bedeutung des Wortes *Nirvâna*, kann doch kein Unbefangener die ausserordentlichen Verdienste seines Werkes leugnen, welches, wie wir vernommen haben, die Frucht eines dreissigjährigen Aufenthaltes und ebenso langer Forschungen in China ist. Obschon Minaieff in dem vorliegenden Werke als Geschichtsschreiber der Sanskrit-Literatur auftritt, folgt er doch in Wirklichkeit derselben Richtung in der Erforschung des buddhistischen Altertums wie Wassilieff, — nur mit dem Unterschiede, dass Minaieff seine Forschungen auf Handschriften in Sanskrit und Pali und auf Inschriften in diesen Sprachen stützt, welche in dem „Heiligen Lande" des Ursprungs und der Entwickelung des Buddhismus gefunden wurden, — Wassilieff aber seine Quellen in dem entlegenen chinesischen Reiche aufsuchte, das den Buddhismus im ersten Jahr-

hundert der christlichen Zeitrechnung zu einer seiner Staatsreligionen erhob. Den europäischen Orientalisten ist Minaieff hauptsächlich durch seine Werke über den Buddhismus bekannt, namentlich aber durch seine Pali-Grammatik, welche von einer Autorität wie Albrecht Weber (s. Indische Literaturgeschichte) empfohlen ist. Wir können zwar nicht sagen, dass Professor Minaieff der gelehrten Welt viel geschenkt hat, wenn wir die wertvollen Materialien in Betracht ziehen, welche er im Besitze haben soll und welche er mit so grossem Fleisse in Nepal, Kamayun, Ceylon und anderen Teilen Indiens gesammelt hat; denn auch Minaieff ist ein grosser Reisender wie Wassilieff. Vor sechs oder sieben Jahren durchforschte er Indien nach buddhistischen Handschriften und Inschriften, hielt sich in den vorhin genannten Ländern auf und veröffentlichte nach seiner Rückkehr eine für weitere Kreise berechnete Darstellung seiner „Reisen in Indien", durch welche er sich in seinem Vaterlande hauptsächlich bekannt machte, dessen Angehörige sonst schwerlich in die Einzelheiten seiner Pali-Grammatik oder der von ihm herausgegebenen Texte eingedrungen wären. Diese „Reisen in Indien" sind in ihrer Art recht interessant. Sie beschäftigen sich mit den Sagen und Glaubensformen, den Gebräuchen und Gottesdiensten der nördlichen und nordwestlichen Hindus und es sind darin gelegentlich unterhaltende Geschichten eingestreut, welche das Ganze beleben. Während unseres Aufenthaltes in Russland waren wir an einem Novembermorgen (1879) überrascht, in der „Novoe Wrémja" zu lesen, dass Professor Minaieff sich abermals nach Indien eingeschifft habe, um weitere Forschungen über das buddhistische Altertum zu unternehmen. Wir hoffen, die Hindus werden ihm einen besseren Empfang bereitet und grösseren Eifer in der Unterstützung seiner Forschungen an den Tag gelegt haben, als er und einige seiner Collegen gegenüber dem einzigen Indier bewiesen, welcher jemals in Russland war und dessen Sprache und Bevölkerung so viel Teilnahme entgegengebracht hat.

III.

Wir wenden uns nun von dem Verfasser zu seiner *Geschichte* oder vielmehr „Skizze (ócherk) der wichtigsten Denkmäler der

Sanskrit-Literatur", welche den ersten Teil der „Allgemeinen Geschichte der Literatur" eröffnet. Wir müssen jedoch sogleich hinzufügen, dass unser Zweck nicht der ist, zu kritisiren; denn da es sich nur um eine Skizze handelt, wäre dies nicht möglich, weil dieselbe gar zu kurz und arm an Einzelheiten ist. Auch diese Einzelheiten aber bieten kaum etwas Neues oder Eigentümliches, das wir besprechen oder auf das wir besonders aufmerksam machen könnten. Was der Verfasser bringt, sind Tatsachen, die beinahe jeder Gebildete kennt, der sich mit indischer Literatur etwas beschäftigt, z. B. Professor Weber's „Indische Literaturgeschichte" gelesen hat. Wir werden daher vorerst einen allgemeinen Begriff vom Inhalte der „Skizze" und dann eine Reihe von Uebersetzungen aus derselben geben, welche uns entweder bezüglich des indischen Geistes oder des Verfassers selbst interessant erscheinen.

Der Verfasser hat seine Skizze in zehn Kapitel eingeteilt, welche sämmtlich, mit Ausnahme der drei ersten, unmittelbar nach dem Titel eine kurze Uebersicht der benutzten Quellen in Devanâgarî sowohl als in lateinischer Schrift und der zu Rate gezogenen Werke in deutscher, englischer, französischer, lateinischer, russischer und anderen Sprachen enthalten. Die Titel dieser Kapitel sind: 1) Die Arier. 2) Die Arier in Indien. 3) Das Sanskrit und die arischen Dialekte Indiens. 4) Die Vedas. 5) Die hauptsächlichsten Werke der brahmanischen Literatur. Diese letztere Bezeichnung scheint uns nicht gut gewählt. Die Ueberschrift des Kapitels hätte vielmehr lauten sollen: Die hauptsächlichsten dogmatischen, theosophischen, philosophischen und anderen wissenschaftlichen Werke der Brahmanen oder der Hindus. Denn was versteht der Verfasser hier unter dem Ausdrucke „brahmanisch", da das Kapitel in Wirklichkeit von der Dogmatik oder Ritualistik, von den *Brâhmanas*, den *Upanishads* oder *Vedântas*, von den *Shara-Darsanas* oder den sechs Systemen der Philosophie, von den *Smriti*, den *Vedangas*, den *Dharmasâstras* (den Gesetzbüchern *Manu's* und *Jâjnyavalkya's*), von der *Vyâkarana* (der Grammatik), von der *Jotisha* (Astronomie) und den philosophischen oder metaphysischen Werken der Hindus handelt? 6) Der Buddhismus. 7) Die epischen Gedichte. Dieses Kapitel zerfällt naturgemäss in zwei Teile, deren erster über das *Mahâbhârata* handelt, welches

der Verfasser mit den meisten europäischen Orientalisten und *entgegen der Ansicht aller Hindus*, wenigstens „in seinen bedeutendsten Teilen", für älter hält als das andere hinduische Heldengedicht, das *Râmâyana*, mit dem sich der zweite Teil beschäftigt. 8) Die *Kâvyas* oder künstlichen Heldengedichte. 9) Die Sagen, Fabeln und Romane und 10) Das Drama. Die drei ersten dieser zehn Kapitel erzählen uns, wie die Vorfahren der Iranier und indischen Arier einst zusammen lebten und wie sie lange Zeit dieselben Gottheiten verehrten, bis ein Streit, wahrscheinlich ein religiöser, die bevorzugten Gottheiten der einen Partei zu den Dämonen der anderen herabsetzte, wie einer der beiden Stämme südostwärts wanderte und allmählig in die fruchtbaren Ebenen des Indus hinabstieg, aber stets eine Sehnsucht (stremlénie) bewahrte nach der *Svarga*, der Gegend des Segens, nach dem *Uttarakuru* der Rig-Vedas und des Mahâbhârata, welches sie zurückgelassen hatten, wie sie in ihrem erwählten und eroberten neuen Vaterlande ihre Sprache zu pflegen begannen, die bald zu einer klassischen wurde und daher aufhörte, eine Volksmundart zu sein, und wie neben dem krystallisirten Sanskrit oder der verfeinerten Sprache zwei volkstümliche Ströme der arischen Zunge einherliefen, aus denen nacheinander 1) die Dialekte der Açoka-Inschriften, 2) das Pâli und die Dialekte der Jains und der buddhistischen heiligen Bücher und 3) die Prâkriti-Dialekte der indischen Dramen, und weiterhin die gegenwärtigen drei indoarischen Mundarten Hindustan's hervorgegangen sind, nämlich das Bengali, das Hindi und das Mahârâti. Die Kapitel über die Vedas (5.), über den Buddhismus (6.), über die Heldengedichte (7.) und über die Kâvyas (8.) sind jedes mit kurzen Auszügen versehen, die als Proben der Werke dienen, von denen sie handeln. Wir müssen jedoch bemerken, dass die Auszüge, namentlich aus den Heldengedichten und den Kâvyas, weit besser gewählt sein könnten.

Wir werden nun einige Uebertragungen aus den bedeutendsten Kapiteln der erwähnten Skizze mitteilen, und zwar zuerst aus dem dritten, in welchem der Verfasser bei Anlass der beklagenswerten Dunkelheit und Ungewissheit der indischen Zeitrechnung die untenstehenden Bemerkungen macht. Wir empfehlen sie der aufmerksamen Beachtung aller Hindus, welche wahre Liebe

und wahre Teilnahme an der künftigen Entwickelung und Wohlfahrt ihres Vaterlandes empfinden, das von „Mâtâ-Ira" (der Mutter Erde) in jeder Hinsicht so reichlich beschenkt ist, aber wo „der Mensch das einzige Geschöpf ist, das verkümmert."

„In diesem Lande von Einsiedlern und Philosophen gelangten die besten Geister schon früh, schon bei dem ersten Tagen des geschichtlichen Daseins ihres Volkes, zu der Ueberzeugung, dass, was immer dem Menschen in diesem irdischen Leben begegnet, weder gut noch schlecht genannt werden kann. In Indien behaupten die Denker mit verschwindenden Ausnahmen, das Ende aller Philosophie sei: den Menschen Gleichgiltigkeit gegen alle Erscheinungen des Lebens, einen gleichförmigen Gemütszustand gegenüber dessen Freuden wie Sorgen zu lehren. Dieser passive, abstracte Gemütszustand war auch jenen wenigen Griechen aufgefallen, deren Schriften über das alte Indien auf uns herabgekommen sind. Dies spiegelt sich mit noch grösserer Deutlichkeit und Grellheit in allen jenen schriftlichen Denkmälern ab, welche unmittelbar auf die ersten vedischen Lieder folgten. Die Inder waren hauptsächlich eine Nation von Philosophen in diesem Sinne, und nirgends hatten solche philosophische Anschauungen tiefere Wurzel gefasst als in Indien. Im Gebiete der Religion und der Metaphysik war der indische Geist ein rastlos schaffender. Für den Inder war die Vergangenheit vorhanden, aber hauptsächlich als etwas Unverständliches, das daher von uns noch tieferes Nachdenken über das Problem des Weltalls verlangte; die Zukunft betrachteten sie als einen Zustand überirdischen Daseins; mitten im Streite um metaphysische Lehren richteten die alten Inder ihre Aufmerksamkeit niemals auf die Gegenwart, als ob sie ihr entrinnen wollten, indem ihre Gemüter fortwährend mit den Fragen der inneren Welt und abstracter Ideen beschäftigt waren.

„Es ist indessen noch ein anderer wichtiger Charakterzug der alten indischen Kultur zu erwähnen. Seit dem grauesten Altertum gehörte jeder Inder einer gewissen Kaste an. Das Bewusstsein seiner Kastenangehörigkeit ertötete in ihm das nationale Gefühl. Es gab kein nationales Interesse, keine nationale Vergangenheit als allgemeines Erbteil des gesammten Volkes." (I, 121.)

IV.

Unser nächster Auszug ist dem Kapitel über die *Vedas* (dem 4.) entnommen. Unsere Ansicht hierüber dürfte einiges Gewicht erhalten, wenn wir sagen, dass die Vedas nach und nach aufgehört haben, irgend welchen lebendigen Einfluss auf das religiöse Leben der Hindus auszuüben. Sie werden ohne Zweifel häufig studirt und commentirt und mit einer Ehrfurcht betrachtet, welche den Hindus eigentümlich ist und einem Europäer vom Standpunkte der Nützlichkeit unbegreiflich wäre. Jeder Brahmane, aus welchem Teile Indiens er auch sein mag, muss die wohlbekannten Verse, die *Purusha Sûkta* genannt, auswendig lernen und täglich dreimal hersagen, gleichviel ob er sie verstehe oder nicht. Dies zu tun beginnt er natürlich mit der Zeit seiner *Upanayana* oder *Yajnopavîta*, welche in der Regel zwischen dem neunten und zehnten Jahre eintritt und ihn zu einem Brahmachârin macht, der das Recht hat, die Vedas zu lesen. Vor jener Ceremonie hatte er dieses Recht nicht und stand in dieser Hinsicht den Sûdras und den Frauen gleich, ja er würde eine ebenso grosse Sünde wie jene beiden Klassen begehen, wenn er die heiligen Bücher nur berührte, geschweige denn hersagte. Was uns einen bedeutenden Einfluss auf das praktisch religiöse Leben der Hindus gehabt zu haben und noch jetzt zu haben scheint, sind die Vedântas oder die Upanishads und die zwei unvergleichlichen Heldengedichte Râmâyana und Mahâbhârata. Wir glauben behaupten zu dürfen, dass die letzteren an der Bildung des Charakters der Hindus einen grösseren Anteil gehabt haben, als die Heldengedichte jedes anderen Landes, selbst die homerischen nicht ausgenommen. Sie sind in beinahe alle die verschiedenen Dialekte Indiens übersetzt und daher Allen zugänglich, den Reichen wie den Armen, den Gelehrten und den Unwissenden, den Brâhmanen und den Sûdras, kurz allen den vielfältigen und verschiedenartigen Klassen, welche die indische Gesellschaft ausmachen. Was die erhabenen Aussprüche der Vedântas für die Gebildeten, die Denkenden und die Philosophen, das sind diese Heldengedichte für die vergleichsweise Unwissenden und Ungelehrten geworden. Der greise Grossvater mit seinen mächtigen Brillengläsern liest aus ihnen jeden Nachmittag der aufmerksamen Zuhörerschaft seiner zahlreich ihn umgebenden

Familie vor und knüpft daran gelegentlich Erklärungen und moralische Betrachtungen; der Dorfpriester (purohita) liest sie, nachdem des Tages Hitze nachgelassen hat, seiner Gemeinde vor, welche in solchen Versammlungen meist aus Frauen und Kindern besteht; der ländliche Krämer recitirt sie vor einem gewohnten Kreise seiner Bekannten und Kunden, welche sich jeden Nachmittag um ihn versammeln, und unterbricht hie und da seinen Vortrag nur, um seine trockene Kehle und diejenigen seiner Gäste mit einer Dose des köstlichen *Tâbâku* (Tabak) zu erfrischen. Die vorzüglichsten Episoden dieser Heldengedichte werden ausserdem häufig aufgeführt in den sogenannten *Yâtrâs* oder Volksschauspielen, welche, obschon unzweifelhaft den theatralischen Vorstellungen in Europa ähnlich, doch eine ganz eigentümliche Analogie mit den Productionen der *Jongleurs* der *Troubadours* besitzen, die einst in allen Schlössern und Höfen Europa's so heimisch waren.[1] Die Yâtrâ-Schauspieler wandern so zu sagen gleich ihren provençalischen Brüdern, den „artistes ambulants“, wie man sie nannte, von einem Bezirke zum andern, und wenn es in der Nachbarschaft irgend eine Festlichkeit giebt, so sind sie sicher, für eine und nicht selten für mehrere Vorstellungen in Anspruch genommen zu werden. Die *gîta* oder *gânas* (Lieder), welche sie singen, sind gewöhnlich von einem wohlbekannten Dichter oder Troubadour verfasst. Bisweilen, obschon nicht sehr häufig, singen sie auch Lieder von eigener Arbeit, wobei oft die Stegreifdichtung eine grosse Rolle spielt. Diese *yâtrâ-gânas* kommen übrigens sehr billig zu stehen und finden sehr oft in den Dörfern des nördlichen Indien, besonders in Bengalen, statt. Die Wirkung dieser Vorstellungen auf das gemeine Volk ist ganz unermesslich; ganze Dörfer strömen herbei, sie zu sehen und zu hören, und es ist nicht ungewöhnlich, Alles, Alt und Jung, Männer und Weiber, bei rührenden Auftritten weinen zu sehen, während nervösere Personen häufig in Delirien oder hysterischen Anfällen weggetragen werden müssen. Und was ist es, das diese Wirkung hervorbringt? Die einsame *Sitâdevî* in dem *Açokavané* oder die

[1] Als dieser Aufsatz vor drei Jahren geschrieben wurde, war dem Verfasser die eigentliche Stellung der *Yâtrâs* als „Mysterienspiele der Inder“ noch nicht ganz klar. Die vorhergehende Arbeit über die *Yâtrâs* ist erst vor einem Jahre verfasst.

ewig hingebende *Râdhâ* in dem verödeten Nikunja-Walde, der junge, trefflich erzogene, tugendhafte, edle *Râmachandra,* bereit, seine Jugend und seinen Tron zu opfern und vierzehn seiner besten Jahre in der Verbannung zuzubringen, nur damit die unüberlegten Gelübde seines alten Vaters erfüllt werden, oder derselbe Râmachandra, bitter weinend über seinen heiss geliebten Bruder an jenem furchtbaren Abend, da *Lakshmana,* der heldenmütige und treue, durch den vergifteten Pfeil gefallen ist an den sandigen Ufern einer unwirtlichen Insel, weit, weit entfernt von den reizenden Ufern der *Sarayû* und bewohnt von den feindlichen Dämonen und den freundlichen Affenmenschen! So sind es die Yâtrâ-gânas, welche durch die Darstellung der hauptsächlichen Episoden jener Heldengedichte die tiefsten Saiten des Herzens berühren, die edelsten Gefühle pflegen, die höchsten Tugenden predigen, und alles dieses in einer so einfachen, so volkstümlichen und so wirksamen Weise, dass ihnen weder das Katheder noch die Kanzel nahe kommen könnte. Wenn wir nun auch unserer persönlichen Erfahrung gedenken, — obschon wir seit mehreren Jahren in Europa leben und selten Gelegenheit gehabt haben, die indischen Heldengedichte zu lesen (da wir hauptsächlich mit den Sprachen, Literaturen und der Geschichte der europäischen Länder beschäftigt waren), so haben doch die Yâtrâs, welche wir vor langer Zeit in Indien gesehen und gehört, einen so tiefen und mächtigen Eindruck auf unser damals noch unerfahrenes Gemüt hervorgebracht, dass ihre vorzüglichsten Scenen, Helden und Heldinnen einen ununterbrochenen Einfluss nicht nur auf unsere innersten Gefühle und Bestrebungen, sondern selbst auf unsern gewöhnlichen Lebenslauf ausgeübt haben. Unsere *Heldengedichte* sind es daher, auf welche die Europäer ihr Augenmerk richten müssen, wenn sie einen Begriff von den hauptsächlichsten Ursachen haben wollen, welche den indischen Charakter gemodelt und gebildet haben, und nicht auf die *Vedas;* so ehrwürdig diese durch ihr Alter, so entzückend sie sind durch die Poesie, welche sie entfalten, so haben sie doch beinahe alle religiöse Bedeutung verloren, soweit das praktische religiöse Leben in Betracht kommt. Unser Râma Mohana Ray soll sich sehr verwundert haben, als er im britischen Museum sah, wie Professor Rosen so viele Mühe auf Transscription der vedischen Handschriften verwendete. Der grosse Reformer,

welcher wohl wusste, wo die Hindus die Quelle ihrer religiösen Begeisterung suchten, begriff natürlich nicht die grosse wissenschaftliche Bedeutung, welche die Vedas inzwischen erlangt haben.

Minaieff sagt nun hierüber:

„Die Samhitâs (besonders jene des Rigveda) sind die ältesten Denkmäler der indischen Literatur. Sie unterscheiden sich von allen späteren Erzeugnissen derselben sowohl in der Sprache als im Inhalt. Diese Sammlungen von Hymnen können mit Recht als die Ecksteine der gesammten späteren Literatur Indiens betrachtet werden, in welcher sich nur die weitere Entwickelung dessen findet, was sich in den Hymnen dem Leser gleichsam im Embryonalzustande zeigt. Daher rührt die hohe Wichtigkeit der Vedas für das richtige Verständniss aller Schöpfungen des indischen Volksgeistes, welche ohne die Hilfe der Vedas oft völlig unverständlich sind. Die Vedas haben aber eine noch grössere Bedeutung für uns. In ihnen ist uns ein reiches Gemälde von den Uranfängen des indo-europäischen Völkerstammes aufbewahrt, in ihnen sind zahlreiche und wahrhaft bedeutende Anhaltspunkte zu einer Erläuterung der Sprache, Religion, Mythologie und Kultur der gesammten indo-europäischen Familie zu finden. . . . . .

Diese alten Hymnen entstanden in jenen Zeiten, als die Opfergebräuche noch sehr einfach, ohne genaue und verwickelte Ceremonien, als sie noch unmittelbar vom Herzen eingeflösste Handlungen einfacher Dankbarkeit gegen das grosse Unbekannte waren. Der die Gottheit verherrlichende Dichter war zugleich der Führer und der Hohepriester seiner Familie oder seines Stammes; auf seine Worte hörte man mit Vertrauen und die Volksmengen, welche seine Verse und Hymnen sangen, schauten auf ihn wie auf ein höheres, dem höchsten näher stehendes Wesen. In diesen Hymnen ist jedoch weder tiefe Weisheit, noch ein hoher Flug der Phantasie enthalten, — die Religion jener Sänger war einfach und konnte in wenigen Worten ausgedrückt werden. Aber in diesen uralten Proben indischer Poesie sind die seltenen Reize der Unmittelbarkeit, der Ursprünglichkeit und der Aufrichtigkeit zu finden. In diesen Hymnen finden sich auch mannigfache Angaben zur Bestimmung der Orte, wo sie ursprünglich gesungen wurden, wie der Verhältnisse, unter welchen das indische Volk damals lebte.“

„Die Inder jener Zeiten lebten an den Ufern des Indus, sie teilten sich in zahlreiche Stämme, welche Fehden mit einander führten; sie waren zum Teil Nomaden und zum Teil Ackerbauer. Das Haupt jeder Familie war auch deren Priester, er unterhielt das heilige Feuer, vollzog die häuslichen Gottesdienste, richtete Gebete und Lobpreisungen an die Götter. Wenn dem Willen des Herrschers gemäss grosse Opferfeste stattfanden, erschienen besonders heilige Männer, denen die öffentliche Meinung tiefere Weisheit und eine unvermeidliche grössere Vertrautheit mit den religiösen Gebräuchen zuschrieb. Aber die Inder kannten damals noch keine Kasten. Das Volk bildete ein grosses Ganzes und nannte sich *Viç*, während ein Häuptling *Viçpati* genannt wurde. Die Frauen hatten vollständige Freiheit. Unter der Zahl der Sänger der vedischen Hymnen kommen einige weibliche Namen mit den Bezeichnungen „Dichterin“ und „Prophetin“ vor. Die Ehe wurde heilig gehalten. Mann und Frau waren Beide Führer der Haushaltung und brachten den Göttern die allgemeinen Gebete dar. Das religiöse Gefühl drückte sich im Bewusstsein der Abhängigkeit von den verschiedenen Naturerscheinungen aus, die man als sehr mächtige Wesen auffasste. Aber diese Abhängigkeit des Menschen wurde nicht immer als eine vollständige anerkannt. *Die Inder jener Zeit waren, wie es scheint, sehr häufig geneigt, zu glauben, dass ihre Götter ihrer Lobgesänge und ihrer Opfergaben bedürften.*“ (I, 123—125.)

Wir haben den letzten Satz bloss hervorgehoben, um auf eine ähnliche Gefühlsäusserung hinzuweisen, wie sie im „Prometheus“ des Aeschylos und in dem nicht weniger ergreifenden „Prometheus“ eines der grössten Dichter und Menschen dieses Jahrhunderts und aller übrigen zu finden ist:

„Ich kenne nichts Aermeres
Unter der Sonn’, als euch, Götter!
Ihr nähret kümmerlich
Von Opfersteuern
Und Gebetshauch
Eure Majestät,
Und darbtet, wären
Nicht Kinder und Bettler
Hoffnungsvolle Toren.“ *Goethe.*

V.

Wir geben nun einen Auszug aus dem fünften Kapitel, in welchem der Verfasser folgende Betrachtungen über die *astronomischen* und *philosophischen* Leistungen der alten Hindus anstellt.

„Das Altertum der indischen Astronomie und die Originalität ihrer Aufstellungen haben schon seit geraumer Zeit die Wissbegierde mancher europäischen Fachmänner erregt. Es liegt ausser allem Zweifel, dass die Inder schon in grauer Vorzeit zu gewissen höchst bedeutenden und genauen Resultaten ihrer astronomischen Beobachtungen gelangt waren. Ebenso verhält es sich bezüglich der Arithmetik und besonders der Algebra, in welcher sie wichtige Entdeckungen gemacht haben. Aber auch in allen diesen Gebieten offenbarte sich der nationale Geist mit allen seinen Fehlern und demgemäss ist mit der geistigen Durchdringung und der Originalität der Lehrsätze sehr oft eine ausschweifende Phantasie und ein fortwährendes Streben vermengt, Tatsachen zu Gunsten nebelhafter Gedanken aufzuopfern, woraus erhellt, warum in der indischen Astronomie hart neben genauen Beobachtungen stets Fabeln und priesterliche Erfindungen getroffen werden."

„Die sechs hauptsächlichen Schulen der altindischen Philosophie haben ungeachtet der zwischen ihnen bestehenden Abweichungen viel Gemeinsames und Verwandtes unter sich. Sie alle verfolgen ein Hauptziel, nämlich: *die Mittel zur Rettung des Menschen aus den Fesseln des Lebens* zu finden, — und sie alle sind darin einverstanden, *dass die Hauptursache der Fesseln und des Schmerzes die Unwissenheit ist.* Diese Unwissenheit besteht darin, dass die Seele, obschon verschieden von der Vernunft, dem Gefühl und dem Körper, sich dennoch mit diesen dreien für identisch hält."

„Aus dieser Identification folgt, dass die Seele gewisse Gegenstände als ihr eigen, andere aber als ihr fremd und als anderen Individuen gehörig betrachtet und dass sie durch Vermittelung des Körpers befriedigende Eindrücke von den einen und schmerzliche von den anderen empfängt."

„Daraus entsteht in ihr ein Wunsch nach Befriedigung, d. h. eine Sehnsucht nach dem, was solche verschafft, und eine Abneigung gegen das, was Schmerz verursacht. Diese Sehnsucht und

diese Abneigung bewegen sie zu verschiedenen Handlungen, guten oder schlechten, woraus Tugend und Laster entstehen; gemäss ihrem tugend- oder lasterhaften Leben aber kommt die Seele entweder in den Himmel oder in die Hölle oder erlebt verschiedene Wiedergeburten. So entstehen aus der Unwissenheit Schmerz oder Fesseln und in der Erlösung von diesen besteht das Hauptproblem aller philosophischen Schulen Indiens."

„Ein aufmerksames Studium der Eigentümlichkeiten der philosophischen Lehren des alten Indiens enthüllt uns manche Dinge, welche uns an die Philosophie des Westens erinnern. In dieser weitläufigen Literatur treffen wir auf Fragen von ewigem Interesse für die Menschheit, Fragen über die letzte Ursache aller Dinge, über das Verhältniss zwischen Geist und Stoff, über die Entstehung der Welt, über das Schicksal u. s. w. Verschiedene Lehren über die Ewigkeit der Materie, über ihr Hervorgehen aus der Gottheit, über das Dasein eines höchsten Wesens, über das Ausströmen der Seelen aus Gott und ihre endliche Auflösung in ihm, Theorien über die Atome, über allgemeine Weltzerstörungen, all dieses nähert in gewissen Beziehungen die philosophischen Systeme des alten Indien gewissen Systemen des Westens und verleiht dem Studium der altindischen Philosophie, die leider bisher in sehr ungenügender Weise studirt und verstanden wurde, ein eigentümliches Interesse." (I, 130. 131.)

VI.

Wie erwähnt, behandelt das sechste Kapitel den *Buddhismus*, den bevorzugten Gegenstand der Studien und Forschungen des Verfassers. Hier müssen wir aber unsere grosse Enttäuschung eingestehen, ein so weites Gebiet so kärglich abgemacht zu sehen. Was der Verfasser bringt, übersteigt kaum das Maass eines blossen Katalogs bekannter Namen. Sogar das Wort *Nirvâna* wird nicht ein einziges Mal genannt! Sicherlich durften wir von Professor Minaieff etwas besseres und vollständigeres über einen Gegenstand erwarten, mit welchem sein Name im Angesichte der gelehrten Welt so eng verknüpft ist. So wie er die Sache hier behandelte, hätte es auch ein *Laie* vermocht, was wir leider bezüglich seines achten und neunten Kapitels ebenfalls sagen müssen, welche von

den *Kâvyas* und den Fabeln handeln, in welchen beiden Gebieten unserere Sanskrit-Literatur den verdienten Ruf geniesst, so ungewöhnlich reich zu sein.

Minaieff sagt: „*Schon vor dem Beginne unserer Zeitrechnung scheinen buddhistische Bücher und buddhistische Ansichten, nachdem sie mehrere Völker Mittelasiens für sich gewonnen, auf noch nicht hinlänglich bekannten Wegen bis in den entfernten europäischen Westen vorgedrungen zu sein.* Weit wichtiger aber ist das Studium der buddhistischen Literatur für das Verständniss des altindischen Lebens. Wir finden in derselben Daten, welche uns dieses Leben in einem neuen Lichte erscheinen lassen, und zwar nicht ausschliesslich von brahmanischem Standpunkte; wir machen Bekanntschaft mit neuen Ansichten über das Weltall und mit neuen Erörterungen der Fragen, welche ewig den menschlichen Geist beschäftigen, der Fragen nämlich nach dem Anfang und dem Ende des irdischen Lebens. Eine weitherzige Menschenliebe und eine hohe ideale Moralität werden beinahe auf jeder Seite der buddhistischen „Bibel“ gepredigt, verleihen diesen heiligen Büchern eine nicht ausschliesslich indische, sondern allgemein menschliche Bedeutung und zeigen zugleich den indischen Nationalgeist in einem neuen und in der Tat günstigern und sympathischern Lichte.“ (I, 132.)

Die oben hervorgehobenen Worte enthalten eine Ansicht von höchster Wichtigkeit für uns. Schon seit dem ersten Anfange unserer Studien über Buddhismus und Christentum waren wir erstaunt über die vielen Punkte der Analogie zwischen diesen beiden Religionen. Diese Punkte sind gleich merkwürdig im Gebiete der inneren Grundsätze und Lehren, wie in dem der äusseren Gebräuche, Ceremonien und Einrichtungen. Vor etwa vierthalb Jahren veröffentlichten wir einen Artikel in unserer theologischen und philosophischen Zeitschrift *Tattvabodhinîpatrikâ,* herausgegeben vom Adi Brâhma Somâja, worin wir einige jener Analogien hervorzuheben suchten. Da hier aber nicht der Ort ist, auf diesem weiten, wenn auch höchst interessanten Gebiete Einzelheiten zu erörtern, so werden wir weiter unten die hauptsächlichsten Punkte jener Analogie besprechen und dabei von den Urteilen bekannter Orientalisten so viel als möglich, von unseren eigenen Betrachtungen aber so wenig als möglich

Gebrauch machen. Wir glauben diesen Gegenstand passender Weise mit folgenden Worten Professor Albrecht Weber's einzuleiten:

„Endlich ist auch die Aehnlichkeit des buddhistischen Ritus mit dem christlichen, wie er sich allmälig zu bilden begann, eine Aehnlichkeit, die bekanntlich im Mittelalter zu den Sagen von dem Priester Johannes Veranlassung gegeben hat, in der Tat eine so bedeutende, dass es schwer fällt, keinen Zusammenhang beider anzunehmen; dahin gehört das Kloster- und Mönchswesen, der Cölibat, die Reliquienverehrung, der Kirchturmbau (der an die buddhistischen Topen erinnert), der Gebrauch der Glocken, der Rosenkränze, die Tonsur und wohl noch manches Andere; Hardy's verdienstvolles Werk („Eastern Monachism") ist hierfür von hohem Interesse."[1]

Die erwähnten Punkte der Analogie sind folgende:

1) Dass viele über das Leben und Wirken von Buddha (Sâkyamuni) und Christus erzählte Vorfälle einander sehr ähnlich sind.

Das vielleicht wichtigste, diesen Punkt behandelnde Werk ist Mr. Samuel Beal's „The romantic Legend of Sâkya-Buddha", aus dem Chinesischen übersetzt. Wir empfehlen namentlich das Lesen der Einleitung, in welcher dieser mit Recht berühmte Gelehrte einen kurzen Abriss der hauptsächlichsten Quellen bezüglich dieses Gegenstandes giebt. In seiner Besprechung dieses Werkes stellt Albrecht Weber folgende Betrachtungen an:

„Die speciellen Beziehungen, die sich darin zu *christlichen* Legenden finden, sind höchst auffällig; welcher Teil hier der entlehnende ist, lässt Beal zwar mit Recht unentschieden, doch liegt hier vermutlich einfach ganz derselbe Fall vor, wie bei der Aneignung christlicher Legenden durch die Krishna-Verehrer."[2]

In dem bereits erwähnten Artikel der *Tattvabodhinîpatrikâ* haben wir einige Gründe mitgeteilt, warum wir dem letzten Teil dieser Stelle Webers nicht beistimmen können.

2) Dass sowol die Charakterzüge beider Religionsstifter, als die von ihnen gelehrten moralischen Grundsätze einander sehr ähnlich sind.

[1] Weber, Skizzen. S. 92.
[2] Ind. Literaturgeschichte. S. 320.

Um uns hiervon zu überzeugen, wäre ohne Zweifel das beste Mittel ein aufmerksames Studium der christlichen Evangelien und wenigstens der bedeutendsten buddhistischen Bücher, nämlich *Dhammapadam* und *Lalitavistâra*. Bedarf es nach diesem noch gelehrter Namen, so können wir erwähnen: Burnouf (Introduction à l'histoire du bouddhisme indien), Köppen (die Religion des Buddha), Wassilieff (der Buddhismus), Faussböll (Zehn Jâtakas, p. 8), Max Müller (Chips, vol. I.), Barthélémy Saint Hilaire (le Bouddha et sa religion, p. 5) und Ernst Renan (la Vie de Jésus, chap. 28).

3) Dass viele kirchliche Dogmen, Riten, Ceremonien und Einrichtungen der buddhistischen und christlichen Kirchen einander sehr ähnlich sind.

Zur Bestätigung dieser Tatsache bedarf es bloss folgender oft angeführten Stelle von Abbé Huc: „On ne peut s'empecher d'être frappé de leur rapport avec le Catholicisme. La croix, la mitre, la dalmatique, la chape ou pluviald que les grands Lamas portent en voyage, ou lorsqu' ils font quelque cérémonie hors du temple; l'office à deux choeurs, la psalmodie, les exorcismes, l'encensoir, soutenu par cinq chaines, et pouvant s'ouvrir et se fermer à volonté, les bénédictions données par les Lamas en étendant la main droite sur la tête des fidèles; le chapelet, le célibat ecclesiastique, les retraites spirituelles, le culte des saints, les jeûnes, les processions, les litanies, l'eau bénite; voilà autant de rapports que les Buddhistes ont avec nous.“ [1] Hierzu bemerkt Max Müller: „Er hätte noch die Tonsur, die Reliquien und die Beichte hinzufügen können.“ (Chips, I, p. 196.) Ferner: „Diese Reliquienverehrung nun, der Turmbau, der auf die demselben ihren Ursprung verdankenden Topen (stûpa) zurückgehen könnte, der Gebrauch der Glocken, der Rosenkränze und manche andere Einzelheiten bieten so ungemein viel Aehnlichkeiten mit dem christlichen Ritus, dass man die Frage, ob dieser letztere hier nicht etwa der entlehnende Teil sei, durchaus nicht ohne Weiteres zurückzuweisen hat, zumal bekanntlich die buddhistischen Missionare ziemlich früh, vielleicht schon in den beiden ersten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung, in die westlichen Länder bis nach Kleinasien vorgedrungen

[1] Voyage dans le Thibet, chapitre III, p. 190.

sind. Freilich ist aber dieses noch eine vollständig offene Frage und bedarf der Untersuchung." [1] Ferner: „Vor Allem aber sind es die überaus grossen Uebereinstimmungen des buddhistischen Ritus und Cultus mit dem christlichen, wie er sich gerade in dieser Zeit (der Gnostiker und Neu-Platoniker in Alexandrien) bildete, welche zu der Vermutung gegründete Veranlassung geben, dass der letztere hierbei vielfach der entleihende Teil ist. Hierher gehört das ganze, ja gerade jetzt in Aegypten entstehende Mönchs- und Nonnen-Wesen, der Cölibat der Geistlichkeit, die Tonsur derselben, der Gebrauch der Glocken und Rosenkränze, die Reliquienverehrung, der Kirchturmbau, der Heiligenschein und gewiss noch manches Andere .... Bekanntlich hat die ganze äussere Erscheinung des buddhistischen Ritus mit dem katholischen so ungemein viel Aehnlichkeit, dass die katholischen Missionare der neueren Zeit oft alles Ernstes denselben für eine Aeffung des Teufels erklärt haben." [2]

Was die Dogmen betrifft, so wissen wir, dass die Gnostiker und die Neuplatoniker von Alexandria, welche auf die Entstehung der älteren christlichen Dogmen einen so starken und unzweideutigen Einfluss ausübten, ihrerseits den Buddhisten und vedantischen Philosophen Indiens viel verdanken. A. Weber sagt: „Wenn sich in den Lehren der Gnostiker und Neuplatoniker vielfach aus Indien entlehnte, und zwar nicht bloss buddhistische, sondern auch brahmanische Vorstellungen vorfinden, so hat man den Weg dafür indess wohl weniger über Persien, als vielmehr über Alexandrien, die eigentliche Heimat jener, zu verfolgen. *Pantainos,* der später Lehrer des *Clemens von Alexandrien* ward, hatte früher längere Zeit in Indien als Missionar gelebt. Auch von *Bardesanes* ist eine Abhängigkeit von indischen Lehren sicher. Desgleichen von *Ammonius* und *Scythianus.*" [3] Und weiter: „Auch die Frage, ob nicht vielleicht buddhistische Anschauungen auf die Entwickelung der gnostischen Lehren, insbesondere des *Basilides, Valentinian, Bardesanes* sowie des *Manes* einen direkten Einfluss ausgeübt haben, ist vor der Hand noch als eine durchaus ungelöste zu be-

[1] Weber, Ind. Literaturgeschichte. S. 326—327.
[2] Weber, Ind. Skizzen. S. 64—65.
[3] Ind. Skizzen. S. 64.

trachten, und hängt auf's Innigste mit der Frage über den Einfluss zusammen, der etwa den indischen Philosophemen überhaupt auf die Gestaltung jener Lehren zuzuschreiben sein möchte; letzterer ward hauptsächlich durch Alexandrien vermittelt, die buddhistischen Missionare dagegen kamen wohl meist vom Penjab her über Persien." [1] „Dafür, dass der Einfluss auf die Bildung der Lehre des *Manes* speciell ein sehr bedeutender gewesen ist, tritt u. A. einfach schon der Umstand ein, dass die Abschwörungsformel für diejenigen, welche sich von ihr lossagten, ausdrücklich den *Βόδδα* und den *Σκυθιανός* (*anscheinend* eine Trennung des Buddha Sakyâmunis in zwei Hälften) aufführt." [2]

4) Dass die Heiligen beider Religionen einander sehr ähnlich sind.

Zum Beweise dieser Tatsache laden wir den Leser ein, eine Vergleichung zwischen den hervorragendsten Heiligen der buddhistischen und der christlichen Kirchen anzustellen, z. B. zwischen Franz von Assisi (s. Mrs. Oliphant's „Life of Saint Francis of Assisi") und dem Chinesen Hiouen-Thsang (s. „la vie et les voyages de Hiouen-Thsang" par Stanislas Julien). Einen trefflichen Bericht über das Buch Stanislas Julien's, wie über den Charakter des chinesischen Heiligen giebt auch Max Müller im dritten Bande seiner „Chips". Uebrigens bietet eine Vergleichung zwischen den buddhistischen Heiligen und Einsiedlern und ihren christlichen Brüdern in den Höhlen und Felsen Aegyptens und Syriens viel Interessantes dar.

Die Aehnlichkeit, von welcher wir sprechen, geht so weit, dass im Laufe archäologischer Forschungen ein Heiliger der katholischen Kirche lediglich als eine christianisirte Umwandlung des Bodhisattva selbst nachgewiesen worden ist. Da uns der Raum nicht gestattet, bei diesem hoch interessanten Thema zu verweilen, so begnügen wir uns, dem wissbegierigen Leser die vorzüglichsten Quellen weiterer Nachforschungen über diesen Punkt mitzuteilen. (A. Weber in der Zeitschrift der Deutschen Morgen-

[1] Weber, Ind. Literaturgeschichte. S. 329.

[2] Lassen III, 415. — Vgl. hierzu auch noch Beal im Journal of the Royal Asiatic Society. II, 424 (1866).

ländischen Gesellschaft XXIV, 480, und Samuel Beal, Travels of Fahian and Sung-yun, note p. 86.)

5) Dass die buddhistische Baukunst in vielen Hinsichten der christlichen ähnlich ist.

Hier, wie in allen besprochenen Punkten, dürfen wir nicht eine der jüngsten Formen der christlichen Kirche, wie etwa den Presbyterianismus oder eine andere protestantische Gemeinschaft als Beispiel wählen, sondern nur die ältesten und dem Oriente nächsten unter allen christlichen Kirchen. Der römische Katholicismus stände unserem Zwecke näher, die griechische Orthodoxie aber, wie sie in Russland und den orientalischen Ländern vorherrscht, noch weit mehr. In einem kurzen Briefe, welchen wir aus Moskau an den Herausgeber des „Journal of the National Indian Association“ in London richteten, und welcher 1880 im Juli-Hefte dieser Zeitschrift abgedruckt wurde, schilderten wir flüchtig die eigentümlichen Analogien zwischen den religiösen Ceremonien der Hindus und der Russen. Wir erwähnten dort auch der Aehnlichkeit zwischen den Türmen des berühmten Kreml und den indischen Maths und Mandirs, und diese Aehnlichkeit ist in der Tat auffallend genug. Als wir zum ersten Male den Kreml in Augenschein nahmen, hatten wir die Ehre, den berühmten Romandichter *Iwan Turgénieff* und den grossen Altertumsforscher *Jabièlin,* wahrscheinlich den grössten, welchen Russland seit dem Tode Solowioffs besitzt, zu begleiten. Gerade als wir in das Czaren-Schloss eintraten, fragte uns Jabièlin, nach den Türmen deutend: „Sind diese nicht denjenigen Ihres Vaterlandes ähnlich?“ „Auffallend ähnlich, in der Tat“, antworteten wir. Vom Kreml nach Turgénieffs Hause zurückgekehrt, erzählten wir dem grossen und liebenswürdigen Dichter von der Aehnlichkeit zwischen den russischen und den indischen Türmen und was sein Freund Jabièlin uns gefragt hatte: Wir wagten beizufügen, dass die „orthodoxe Kirche“ ihre Baukunst von den Buddhisten entlehnt haben müsste, worauf er erwiederte: „Dann müssten Sie aber vor allem beweisen, dass Byzanz sie von den Buddhisten geborgt hat, denn alle unsere Kirchenbaukunst stammt von der byzantinischen.“ Darauf entgegneten wir, dass dies nicht schwer zu beweisen sein dürfte, und beriefen uns auf die Nachweise Lassen's, Weber's und

anderer Orientalisten über diesen Gegenstand, welche wir weiter unten mitteilen werden. Neben der bereits angeführten Autorität Weber's verweisen wir den Leser noch auf Lübke's „Geschichte der Architektur“, in welcher einige hierher gehörige Bemerkungen über die möglichen Beziehungen zwischen der buddhistischen und der christlichen Baukunst zu finden sind.

Nun entsteht naturgemäss die Frage: „Wie sind alle diese merkwürdigen Analogien zu erklären?“ Wir werden unserem mitgeteilten Entschlusse, so wenig als möglich von unseren eigenen Ansichten zu sprechen, gewissenhaft treu bleiben und festbegründete Autoritäten wie die Tatsachen, welche sie mitteilen, für sich selbst sprechen lassen. Lassen sagt: „Darius (521—485 vor Chr.) war der erste auswärtige König, von welchem wir wohlbeglaubigte Nachrichten über seine Beziehungen zu den Indern besitzen. Die Entdeckungsreise des *Skylax* wurde um 509 unternommen.“[1] „Die ersten Inschriften berichten auch, dass er *(Açoka)* sich bemüht habe, die buddhistische Lehre bei den *Javana* einzuführen. In diesen ist jedoch der Name in der allgemeinen Bedeutung zu nehmen, während er in der Singhalesischen Geschichte nur die Bewohner der Umgegend der Stadt Alexandria am Kaukasus bezeichnen kann. Diesen wurde er von dem *Sthavira Mahâraxila* gepredigt; es sollen 101000 die Lehre angenommen haben und 10000 Priester geworden sein.“[2] „Dass Açoka schon bei seiner Tronbesteigung Gesandte an diese vier griechischen Könige gesandt hatte und deshalb alle ihre Namen später in diese Inschrift setzen liess, obwohl er wahrscheinlich nur mit zweien, dem Syrischen und dem Aegyptischen, wegen der Zulassung der Buddhistischen Missionare in ihren Reichen unterhandelt hatte.“[3] „Die griechischen Könige daselbst (im Nordwesten Indiens) begünstigten ihn (den Buddhismus), wie bereits bemerkt, in hohem Grade, und deren scythische Nachfolger wurden sogar seine allerwärmsten Anhänger und Beschützer. In der Tat sollen bereits im 2. und 3. Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung buddhistische Missionare, von ihrem frischen Glaubenseifer getrieben, und wohl

[1] Lassen II, 115—116.
[2] Lassen II, 243.
[3] Lassen II, 243.

auch im Gefolge des damals gerade so lebhaften Landhandels in die persischen Länder gekommen sein. In der Folgezeit wurden diese Missionen immer häufiger und der Manichaeismus z. B. im 3. Jahrhunderte n. Chr. tritt als eine ausdrückliche Vermischung und Vereinigung christlicher, persischer und buddhistischer Religionsbegriffe auf. Umgekehrt finden sich übrigens auch unter den buddhistischen Dogmen der späteren Zeit mehrere, die auf persische Elemente zurückgehen."[1] „Dieser fünf Jahrhunderte lang ununterbrochene Verkehr nun, während dessen indische Kaufleute und Reisende, möglicherweise auch buddhistische Missionare mehrfach nach Alexandrien gekommen sind, hat sich nicht bloss auf merkantilische Zwecke beschränkt, sondern auch auf literarische und religiöse Anschauungen erstreckt."[2]

Nicht nur Lassen und Weber, sondern auch andere ebenso berufene Autoritäten bezeugen, dass während der fünf Jahrhunderte zwischen der Geburt des Darius (welcher beinahe ein Zeitgenosse Buddha's war) und der Geburt Jesu zwischen Indien und den Gegenden, in welchen das Christentum entstand und sich entwickelte, ein blühender Handel auf dem Landwege betrieben wurde. Die oben hervorgehobenen Worte Lassens bestätigen unsere Ansicht. Wenn es buddhistische Missionare in Syrien und Aegypten wenigstens dritthalb Jahrhunderte vor Christi Geburt gab, wenn sich ferner so viele Bekehrte (101000) und so viele Priester Buddha's (10000) in der Umgebung der Stadt Alexandria am Kaukasus zu so früher Zeit schon befanden, ist es da nicht wahrscheinlich, dass Jesus, welcher in Syrien geboren war und in Aegypten die frühesten und somit tiefsten Eindrücke empfing, vielleicht in denselben Beziehungen zu buddhistischen Mönchen stand, wie der junge Mohamed (s. Syed Emir Ali's „Life of Mahomet") zu den nestorianischen Mönchen, welche er auf seinen Karawanenreisen in Syrien traf? Wir wissen übrigens, dass zu der Zeit des Auftretens Jesu in Palästina und anderen Gegenden Vorderasiens die weitverbreitete Sekte der *Essener* bestand, welcher er, nach den Annahmen Mancher, angehört haben soll. Alles aber, was wir von den Essenern wissen, ihr Asketentum, ihre Zurückgezogenheit

[1] Weber, Ind. Skizzen. S. 63—64.
[2] Weber, Ind. Skizzen. S. 90.

von der Welt und dem Verkehr mit Menschen, ihre Enthaltung vom Fleisch- und Weingenusse, ihre strenge Ehelosigkeit, verleiht ihnen so unverkennbar buddhistische Züge, dass sie in buddhistischen Gegenden sicher für buddhistische Mönche hätten gehalten werden können. Wahrscheinlich nahm Jesus Alles an, was in dieser Körperschaft Gutes und Edles war, und wahrscheinlich war er zuletzt genötigt, sie mit demselben Ausrufe zu verlassen, welchen Siddhârtha nach sechs Jahren harter Büssung und Selbstverleugnung äusserte: „Ach, dieser Weg führt nicht zur Erlösung!“

Es ist aber gefährlich, Hypothesen über einen solchen Gegenstand nachzuhängen. Wir beabsichtigen bloss, zu weiteren Nachforschungen über eine Frage anzuregen, deren Lösung, wie uns scheint, eine unübersehbare Tragweite in Bezug auf unsere erstehenden Wissenschaften der Religion, der vergleichenden Sprach- und der Altertumskunde in sich fassen würde. Wir werden hierin durchaus von dem Grundsatze geleitet, *dass die Wahrheit immer zu etwas gut und nützlich sein muss,* und wir haben gelegentlich die Quellen angegeben, deren sich Andere in weiterer Verfolgung dieser Nachforschungen bedienen mögen, denn wir leben in dem tiefen und unerschütterlichen Glauben sowohl an den erhabenen Satz unserer Vedânta: Satyaméva jayaté nânritam (nur die Wahrheit triumphirt, niemals die Unwahrheit), als an die Worte Jesu: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen.“ (Joh. 8, 32.)

VII.

„In der vedischen Periode erschienen die Naturkräfte den Indern als bewusste Wesen mit freiem Willen; sie bemühten sich, alle auffallenden Erscheinungen der Natur von einem anthropomorphischen Gesichtspunkte aus zu erklären. Die vedischen Hymnen sind daher um so wichtiger, als sie wahrscheinlich die einzigen literarischen Denkmäler sind, in welchen eine ähnliche Entwickelungsstufe der Gedanken und Gefühle mit vollkommener Klarheit und Greifbarkeit erscheint. In den europäischen Literaturen giebt es nichts den Vedas Aehnliches und diese letzteren füllen tatsächlich ein weisses Blatt in der Geschichte der Menschheit aus. Betrachten wir sie von diesem Standpunkte, so dürfen

wir mit Entschiedenheit behaupten, dass sie nicht durch irgend welche auch noch so berühmte Schriftwerke zu ersetzen sind. Die Vedas versetzen uns in vergangene Zeiten zurück, über welche keine anderen urkundlichen Quellen Aufschluss erteilen; wir besitzen in ihnen einen Bericht über Geschlechter, über welche wir ohne die vedischen Gesänge nur vage Vermutungen äussern könnten. Hier öffnet sich vor uns das Zeitalter der Himmelsmythen, welche in den literarischen Werken der nächstfolgenden Periode verschwinden."

„In den Schriftdenkmälern der heroischen Periode erscheinen halbgöttliche Heroen an der Stelle der Gewittergötter. Diese Periode spiegelt sich am deutlichsten in den zwei epischen Werken *Mahâbhârata* und *Râmâyana* ab."

„Das *Mahâbhârata* gleicht mehr einer Encyklopädie als einem epischen Gedichte. Wir unterscheiden darin mehrere Schichten von Legenden, welche verschiedenen Zeiträumen angehören, Zeugnisse von Glaubensansichten, Gefühlen und Gedanken aus mannigfachen Epochen und Generationen. Der Hauptinhalt des Mahâbhârata ist ohne Zweifel älter als derjenige des Râmâyana. Das Râmâyana ist vollständiger; es sind zwar auch Episoden darin eingeschlossen, aber es ist davon nicht so sehr angefüllt."

„Bis jetzt sind beide Gedichte noch sehr wenig kritisch studirt worden; es ist daher nicht nachgewiesen, welche Teile derselben alt und welche verhältnissmässig neu, d. h. etwa nach dem Buddhismus entstanden oder gar durch noch neuere Verfasser oder Herausgeber bearbeitet worden sind. In beiden Werken befinden sich ohne Zweifel sehr alte Ueberlieferungen und vedische Legenden. Die Namen vieler Helden trifft man bereits in der vedischen Literatur, aber die Hauptthelden und der Hauptinhalt beider Gedichte sind in ihrem Charakter durchaus verschieden von den Helden und dem Inhalt der vedischen Gedichte. Es scheint, dass die vedischen Traditionen zu der Zeit noch nicht ganz vergessen waren, als die ersten epischen Gedichte verfasst wurden, und sogar damals noch unter dem Volke lebten, als Teile des Epos zu einem Ganzen gesammelt wurden, das den Namen „Mahâbhârata" erhielt."

„Eine Vergleichung derselben Legenden, die in den Vedas sowohl, als im Mahâbhârata, im Râmâyana und in den Purânas vorkommen, zeigt, dass diejenige Gestalt, unter welcher sie in den Vedas erscheinen, im Allgemeinen einfacher, ursprünglicher und klarer ist, als die in den epischen Gedichten enthaltene. Daraus folgt aber noch nicht, dass im grauen Altertum die Arier noch keine nationalen Heldenlieder von Göttern und Heroen besassen, nur sind sie in den epischen Werken verändert und umgestaltet auf uns gekommen. Das Dasein solcher nationaler Heldenlieder kennen wir aber aus der vedischen Literatur, wo wir Beispiele derselben unter den Namen der Gâthas, Itihâsas, Akshyâyanas u. s. w. finden."

„*Mahâbhârata.* — Ein heroisches Gedicht in achtzehn Büchern oder Gesängen (parvas). Die Zahl der *Çlokas* dieses Gedichtes erhebt sich auf hunderttausend. Die ursprüngliche Form desselben war offenbar von weit geringerem Umfange. Viele von den Episoden des Gedichtes wurden in weit späterer Zeit eingeschaltet und stehen nicht in engem Zusammenhange mit seinem Hauptinhalt; andere entquellen so zu sagen auf ganz natürliche Weise der zu Grunde gelegten Geschichte und müssen daher als sehr alt betrachtet werden. * * * Im siebenzehnten Buche, *Mahâprasthânika* genannt, verzichtet *Yudhishthira* auf seinen Tron und begiebt sich mit seinen Brüdern und der Gattin *Draupadî* in den *Himâlaya* zu den heiligen Gipfeln des *Meru;* auf seinem Wege dahin sterben alle seine Reisegefährten mit Ausnahme eines Hundes, welcher zurückgelassen wird. Zu dieser Zeit erscheint ihm *Indra* und schlägt ihm vor, ihn zu sich in sein Haus im Himmel zu nehmen. *Yudhishthira* wünscht, dass auch seinem treuen Hunde gestattet würde, ihn dahin zu begleiten und Indra gewährt diese Bitte."

„Im achtzehnten Buche, *Svargârohana,* wird erzählt, wie *Yudhishthira* bei seiner Ankunft im Himmel *Duryodhana* mit seinen Brüdern findet, aber seine eigenen Brüder und *Draupadî* nicht dort erblickt. Er fragt, wo sie wären und weigert sich, in den himmlischen Regionen zu bleiben. Dann wird ihm gezeigt, wo und in Mitten welcher Schrecken seine teueren Verwandten sich befinden. Er beschliesst, mit ihnen zusammen zu

leben und wünscht nicht in den Himmel zurück zu kehren. Alle Schrecken verschwinden sofort und er kehrt mit seinen Lieben in den Himmel zurück, wo sie mit den Göttern leben, mit denen sie von Ewigkeit zusammen gewesen; denn sie waren nur für eine zeitlang in menschliche Gestalt verwandelt.“ (S. 136—140.)

„*Râmâyana.* — *Râma* geht auf vierzehn Jahre nach dem Walde von *Dandaka* in die Verbannung; ihm folgt (sein Bruder) *Lakshmana,* und (seine Gattin) *Sîtâ* wünscht ebenfalls lebhaft, ihren Gemahl zu begleiten. Die Verbannung Râma's war zur Zeit der Abwesenheit *Bharata's* (des dritten Bruders) aus der Heimat beschlossen und vollzogen worden. Nachdem Bharata davon erfahren, weigert er sich, seinen Platz auf dem Trone einzunehmen, begiebt sich in den Wald *Dandaka,* um Râma zu suchen und beschliesst, sich mit ihm einer Verbannung von 14 Jahren zu unterziehen. Aber weder die Ueberredungen Bharata's, noch des Materialisten *Jâvâli* erzielen bei Râma irgend welche Wirkung. Er wünscht das Versprechen zu lösen, welches sein Vater seiner zweiten Frau Kaikeyî gegeben hat. *Bharata* nimmt dann den Tron nur für eine gewisse Zeit an und schlägt seine Residenz ausserhalb Ayodhyâ's auf.“ (S. 144.)

VIII.

Das Drama. — „Eines der ersten aus dem Sanskrit in die europäischen Sprachen übersetzten Werke war das Drama *Çakuntalâ* von *Kâlidâsa.* Im Jahre 1789 erschien die englische Uebersetzung von W. Jones und 1791 übertrug Georg Forster das Stück aus dem Englischen in's Deutsche. Die von Jones getroffene Wahl war eine äusserst glückliche und trug nicht wenig dazu bei, das Interesse am Studium der altindischen Literatur zu wecken. Der Eindruck, den diese Uebersetzung hervorbrachte, war unzweifelhaft ein grosser. Goethe drückte denselben in der wohlbekannten Strophe aus, in welcher er die Schönheiten dieses alten indischen Dichterwerkes in bezeichnender Weise würdigte. Herder, Schlegel, Schelling hoben die poetischen Vorzüge der Çakuntala noch mehr bis in's Einzelne hervor.“

„Im Sanskrit führen dramatische Werke den allgemeinen Namen *Nâtaka.* Die Ableitung dieses Wortes (aus der Wurzel *nat,* tanzen) wie auch die Benennung eines Schauspielers, *Nata* (eigentlich ein Tänzer) zeigen, dass in Indien das Drama sich aus dem Tanze entwickelte. Es ist unzweifelhaft, dass das Drama in Indien einen ganz unabhängigen Ursprung nahm, ohne irgend einen auswärtigen Einfluss; Keime dramatischer Vorstellungen in der Form von Dialogen können wir bis zu einer sehr frühen Zeit verfolgen, so dass wir schon in den Vedas Dialoge finden, z. B. den bekannten zwischen *Yama* und *Yamî* (Rig-Veda X, 10), Bruder und Schwester, ein Prototyp sehr weit verbreiteter Erzählungen über das Vergehen der Blutschande;[1] viele Opfergebräuche waren von Dialogen begleitet und es ist allgemein bekannt, dass Tänze, Gesänge und mimische Spiele mit dem Cultus schon in einer frühen Periode seiner Entwickelung verbunden wurden.“

„All dies erklärt das Aufkeimen der dramatischen Kunst in Indien, schliesst aber die Möglichkeit eines fremden und in der Tat griechischen Einflusses auf die weitere Entwickelung des indischen Dramas nicht aus. Die Frage des griechischen Einflusses auf die Entwickelung des indischen Dramas ist oft aufgeworfen worden, namentlich durch den bekannten Sanskritologen Weber in Berlin, welcher sich zu Gunsten dieses Einflusses aussprach. Leider aber ist es bei dem Aufwerfen dieser Frage geblieben und dieselbe konnte bei dem Mangel an beweisenden Tatsachen weder in bejahender noch in verneinender Weise beantwortet werden.“

„Die Inder selbst erzählen Sagen über den Ursprung ihrer dramatischen Kunst. Nach einigen derselben verdankt sie diesen Ursprung dem sagenhaften Heiligen *Bharata;* nach anderen dem

[1] Um Missverständnisse zu verhüten, besonders für Solche, welche sich nicht speciell mit diesen Gegenständen beschäftigen, ist es notwendig, beizufügen, dass wir *Yama* und *Yamî* als die ersten Ahnen des Menschen betrachten, und *dass sie daher nur in demselben Sinne Bruder und Schwester waren wie Adam und Eva.* Uebrigens sind die meisten dieser Sagen *Gewittermythen; wann* und *von wem* sie in Verse gebracht worden, ist schwer zu ergründen.

Gotte *Brahma* selbst, welcher diese Kunst aus den Vedas zog und sie dann dem Weisen *Bharata* verlieh, dem die älteste Dramaturgie zugeschrieben wird."

„Auf uns sind nur die neueren Proben der dramatischen Kunst Indiens gekommen; unter ihnen wird *Mrichhakatika* als die älteste von allen betrachtet. Der Verfasser dieses Werkes wird *Çûdraka* genannt, welcher den Ueberlieferungen gemäss vor der Geburt Christi zur Zeit des Kaisers *Vikramâditya* gelebt haben soll. Gewisse Tatsachen verhindern uns indessen, diesen Ueberlieferungen Glauben zu schenken; denn in diesem Drama wird z. B. die Münze *nânaka* erwähnt und diesen Namen führen die Münzen des Königs *Kanishka,* welcher im ersten Jahrhundert nach Christus regierte. Volksmundarten, welche in dasselbe Stück eingeführt sind, müssen unzweifelhaft noch neueren Zeiten zugewiesen werden. Dessenungeachtet ist bisher kein anderes Drama älter befunden worden als *Mrichhakatika.* Die drei Stücke *Kalidasa's, Çakuntalâ, Urvaçî* und *Mâlavikâgnimitra* gehören einer jüngeren Epoche an. Unter den bis jetzt bekannten Dramen gehört der Rest einer noch neueren Zeit an, z. B. die drei Dramen von *Bhavabhûti* aus dem achten und die Dramen *Karmadevî, Mudrârâkshasa* und *Prabodhacandrodaya* aus dem zwölften Jahrhundert."

„Die neueren dramatischen Werke borgen ihren Inhalt aus den Legenden des *Mahâbhârata* und des *Râmâyana,* wie auch aus der Geschichte *Krishna's,* und je jünger diese Werke sind, desto mehr ähneln sie den mittelalterlichen Mysterien. Stücke von komischem Charakter und Dramen von philosophischem Gehalt, in welchen philosophische Systeme durch handelnde Personen dargestellt werden, gehören ebenfalls in eine neuere Zeit."

„Die Zahl der bis jetzt entdeckten oder gedruckten indischen Dramen ist sehr bedeutend und wächst immer mehr an."

„In der Sanskrit-Literatur giebt es auch einige Werke über *Dramaturgie.* Das älteste derselben ist *Nátya-Çásra,* dem *Bharata* zugeschrieben, ein Werk, wovon ein Teil bereits veröffentlicht ist. Der *Theorie* des Dramas ist *Daçarûpa* von *Dhananjaya* gewidmet, sowie verschiedene Kapitel in den Werken über Rhetorik, z. B. in *Kâvyadarçana, Kâvyaprakâça* und *Sâhityadarpana.*" (S. 152, 153.)

Buddhismus und Christentum.

I.

Motto: Doch rufen von drüben
die Stimmen der Geister,
die Stimmen der Meister:
„Versäumt nicht zu üben
die Kräfte des Guten!“

Hier winden sich Kronen
in ewiger Stille,
die sollen mit Fülle
die Thätigen lohnen.
Wir heissen euch hoffen!

Goethe („Loge“).

Meine Damen und Herren!

Ich danke Ihnen für die Ehre, welche Sie mir erwiesen haben, indem Sie mich einluden, über einen Gegenstand zu Ihnen zu sprechen, welcher mir stets als ein solcher von grosser Wichtigkeit erschienen ist, der in Folge dessen mein lebhaftestes Interesse erregt und mich zu der ernstesten Forschung angetrieben hat. Denn ich bin der Meinung, dass die moralischen und religiösen Grundsätze eines Menschen einen grossen Einfluss auf sein ganzes Dasein ausüben, was ebenso sehr von den Anschauungen eines Volkes mit Bezug auf dessen Wohl und Wehe gelten muss. So sehr sich auch eine gewisse Gruppe von Denkern darüber streiten mag, — die Tatsache ist unzweifelhaft, dass der Mensch nach einer Lösung der Fragen strebt und ihrer bedarf, welche seine Beziehungen zur Menschheit und zum Weltgeiste, oder, um mich verständlicher auszudrücken, zum Menschen und zu Gott betreffen. Werfen wir einen Rückblick auf die vergangene Geschichte unseres Geschlechtes, — was nehmen wir wahr? Finden wir nicht, dass das Menschengeschlecht unaufhörlich den grössten Eifer für seine moralischen und religiösen Meinungen

an den Tag legte, und dass es sich mit der tiefsten Ehrfurcht vor Denen beugte, welche wenigstens zu behaupten wagten, dass sie eine Aufklärung über jene ewigen Geheimnisse gefunden hätten? Und wird man mir etwa einwenden, dass dies stets durch das Mittel priesterlicher List und Täuschung bewirkt wurde? Gewiss nicht; denn die Geschichte lehrt anderes, wenn man sie mit gerechtem und unparteiischem Geiste und erfüllt von dem Streben nach Wahrheit erforscht. Und wenn es seit dem Aufdämmern der menschlichen Vernunft so war, müssen wir daraus nicht schliessen, dass die Ursprünge der Religion und Moralität tief in der Natur des Menschen begründet sind, dass der letztere fortfahren muss, an religiösen und moralischen Fragen denselben Anteil zu nehmen, so lange nicht eine völlige Veränderung in seinem ganzen Wesen eintritt, und dass die Menschheit ebenso fortfahren muss, ihren religiösen und moralischen Führern, ihren Moses, Buddhas, Kongfutses, Laotses, Zarathustras, Jesus, Mohammeds und anderen Propheten desselben Ranges die gleiche tiefe Ehrfurcht zu bezeugen? Ich bin deshalb überzeugt, dass der Gegenstand des heutigen Vortrages von ungewöhnlicher Wichtigkeit für alle hier Anwesende ist, und zwar um so mehr, als eine gerechte und unparteiische Behandlung desselben uns nicht nur über die beiderseitigen Ansprüche belehren soll, welche zwei grosse religiöse Systeme an uns erheben, sondern auch durch eine ruhige Betrachtung ihrer Glaubensbekenntnisse uns beistehen wird, dass wir uns zu einer erleuchteten Auffassung der Persönlichkeiten jener Heroen erheben, welche die beiden Religionen lehrten und für sie allein lebten und wirkten.

Doch zur Sache! Zwar habe ich noch eine weitere kurze Einleitung zu machen, um Sie zu versichern, dass Sie von mir wenigstens eine gerechte Behandlung des vorliegenden Gegenstandes erwarten dürfen, und dies um so eher, als ich weder Buddhist noch Christ, sondern als Hindu geboren und erzogen bin; und sollte ein Solcher gegen eine der beiden Religionen, um die es sich hier handelt, überhaupt ein starkes Vorurteil hegen, so wäre es noch wahrscheinlicher, dass er es gegen den Buddhismus, als gegen das Christentum hegen würde. Denn der Buddhismus steht, wie Ihnen ohne Zweifel bekannt ist, in dem-

selben Verhältniss zum Hinduismus, wie das Christentum zum Judentum. Ich sollte daher eigentlich gegenüber dem Buddhismus keine anderen Gefühle kennen als jene, welche ein Jude gegen das Christentum empfindet. Aber ich bekenne, dass ich solche Gefühle weder gegen die eine, noch gegen die andere jener beiden Religionen hege. Ich habe sie beide lange Zeit mit reiner Hingebung studirt, um zu wissen, welche Ansprüche beide an mich und mittelbar an meine Landsleute zu erheben berechtigt sind. Und nun werde ich Ihnen, als klares Ergebniss aller meiner Studien, sagen, was ich gefunden habe, wobei ich nur bedauere, dass die mir zugemessene Zeit mich daran verhindert, einigen sehr wichtigen Punkten, die ich zu behandeln haben werde, selbst nur geringe Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Vor Allem werde ich von den *Verschiedenheiten* zwischen den beiden Religionen sprechen und dann meine Aufmerksamkeit auf Hervorhebung ihrer *Aehnlichkeiten* hinlenken.

Gestatten Sie mir die Bemerkung, dass die Verschiedenheiten zwischen beiden Religionen auf eine Grundursache zurückgeführt werden können, nämlich auf den Standpunkt, welchen sie beide in der Ergründung des Geheimnisses der Beziehungen zwischen dem Menschen und dem Weltall oder Gott einnehmen. Während Jesus diese Frage durch den Glauben an das Dasein eines überweltlichen Wesens zu lösen sucht, eines Wesens, welches der Schöpfer aller Dinge ist und nicht nur über der wahrnehmbaren Welt erhaben, sondern auch von ihr getrennt ist, — beobachtet Buddha ein unverbrüchliches Stillschweigen über dieses Verhältniss, indem er die Frage als in ein Geheimniss eingeschlossen betrachtet, welches selbst der schärfste menschliche Verstand niemals ergründen wird. Buddha[1] wurde unter einem „Volke von Philo-

[1] Der unter dem Namen „Buddha", d. h. der Erwachte, Erkennende, bekannte Weise wurde um die Mitte des sechsten Jahrhunderts vor Chr. unter dem Namen Siddhârtha im Lande der Sâkya geboren. Dieses Land lag in der Umgegend von Gorakpur am Flusse Rapti, zwischen dem Himâlaya und dem mittleren Ganges. Der grosse „Buddha" war übrigens weder der Einzige, noch der Erste, der diesen Namen trug; es gab viele solcher wandernden Predigermönche; er sammelte nur die meisten Jünger um sich und hatte den nachhaltigsten Erfolg.

sophen“ geboren, wie Max Müller die Hindus charakterisirt. Von seinem fürstlichen Vater [1] unter der Leitung und Aufsicht gelehrter brahmanischer Pandits erzogen, war er nach und nach mit den vielfältigen Systemen streitender Philosophenschulen in Berührung gekommen, welche damals den Höhepunkt spekulativer Spitzfindigkeit und sophistischer Disputationen erreicht hatten. Indien bietet, wie Cousin mit Recht bemerkt, „einen Auszug der gesammten Geschichte der Philosophie“ dar. Und diesen Auszug hatte Buddha allmählich in sich aufgenommen und durchgelebt, aber ohne wirkliches Wissen und dauernde Zufriedenheit erlangt zu haben. Er hatte einen Geist, der sich innig nach dem Wesen und der Wahrheit der Dinge sehnte, und wie konnte er mit blossen metaphysischen Spekulationen zufrieden sein, welche, ohne irgend eine Frage zu lösen, nur dazu dienten, den gesunden Menschenverstand zu verwirren? Dieser persönlichen Erfahrung ist die lebenslängliche Abneigung Buddha's gegen irgend welche Fragen über das *Sein* und das *Nichtsein* oder was wir jetzt „Ontologie“ nennen, zuzuschreiben. Er betrachtete dieselben als eitel und überflüssig oder doch jedenfalls als solche, über welche zu Ergebnissen von vollkommener Sicherheit zu gelangen unmöglich sei. Waren daher die Probleme eines überweltlichen persönlichen Gottes und einer bewussten individuellen Unsterblichkeit in so unergründliches Geheimniss gehüllt, gab es dann nicht ein anderes Gebiet, auf welchem wir unsere Geisteskräfte mit Aussicht auf sicherere Resultate üben könnten? Ach! seufzte nicht die Menschheit unter den unerträglichen Uebeln der Falschheit, Ungerechtigkeit und Sünde? Ach! sind nicht meine Brüder und Schwestern in den Pfuhl des Wahns, der Erniedrigung und der Verworfenheit versunken? Was, o was habe ich denn mit dem Ursprung des Weltalls oder der Erde zu schaffen, während ich

[1] Oldenberg (Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881) weist S. 101 nach, dass die Vorstellung, als habe Buddha's Vater Suddhodana die Königswürde in seinem Staat Sakya bekleidet, der ältesten Gestalt der Buddha's Familie betreffenden Ueberlieferungen durchaus fremd sei, man habe sich in Suddhodana nur einen der grossen und reichen adeligen Grundbesitzer vom Stamme der Sâkya zu denken, den erst jüngere Legenden zu einem König machten.

die Anfänge des Uebels in der menschlichen Gesellschaft nicht kenne? So unterscheidet sich Buddha wesentlich in seiner Stellung gegenüber den beiden Fragen über Gott und die Unsterblichkeit, von den christlichen Theologen, bei denen diese Fragen eine so hervorragende Rolle spielen. Und aus dieser gründlichen Verschiedenheit beider Religionen gleich im Anfange der Denktätigkeit ergeben sich alle weiteren Abweichungen, die ich nun aufzählen werde. Während eines der hauptsächlichsten Zeugnisse für die Wahrheit des Christentums, sowohl nach der Anschauung der Evangelisten als der Kirchenväter, auf den *Wundern* beruht, hat der Buddhismus, wie ihn sein Stifter lehrte, dieselben vollständig verschmäht. Als Buddha einst aufgefordert wurde, ein Wunder zu tun, soll er erwidert haben: „Ich lehre meine Schüler keine Wunder tun, sondern ich sage zu ihnen: lebet so, dass ihr euere guten Handlungen verberget und euere Sünden bekennet.“ Mittelbar haben wir auch hierin ein Zeugniss für die Tugend der Demut, welche der Meister anbefahl.[1]

Weiter empfiehlt das Christentum Gebete und Vertrauen zu Gott, der Buddhismus schärft nur eifriges Streben und Selbsthilfe ein. Erlauben Sie mir, einige Beweisstellen aus den Lehren Buddha's anzuführen:[2]

1) Selbst ist sein eigener Herr; wer sonst könnte der Herr sein? Wer sich selbst bezwungen hat, findet einen Herrn, wie ihn Wenige finden können.

2) Ein Jeder soll aus sich selbst machen, was er Andern zu sein lehrt. Wer einen guten Herrn hat, mag sich ihm unterwerfen; sich selbst zu unterwerfen ist schwer.

[1] Es werden dagegen Wunder erzählt, welche wider Buddha's Willen mit Bezug auf ihn geschehen sein sollen, so z. B. um den von seinem verräterischen Jünger Devadatta, dem buddhistischen Judas, gegen den Meister geplanten Mord zu vereiteln.

[2] Die nachfolgenden Stellen sind alle dem Buche Dhammapadam (der Fuss des Gesetzes), einem kleinen Teile der heiligen Schriften des Buddhismus, entnommen, worin die moralischen Lehren dieser Religion auf die gedrängteste Weise zusammengestellt sind. Die gesammten heiligen Schriften des Buddhismus, Tripitaka, d. h. der dreifache Korb, in drei Teilen: Gesetz, Kultus und Metaphysik, haben einen fünf- bis sechsmal grösseren Umfang als das Alte und Neue Testament zusammen.

3) Man tut das Böse aus sich selbst; man leidet durch sich selbst; man unterlässt das Böse aus sich selbst, man reinigt sich selbst. Reinheit und Unreinheit sind Dinge, die man selbst herbeiführt; Niemand kann Andere zur Reinheit erheben.

4) Indem der Weise sich durch Nachdenken, Mässigung und Selbstbeherrschung emporschwingt, macht er sich zu einer Insel, welche keine Flut überschwemmen kann.

5) Ein Jeder verteidige sich selbst, suche Zuflucht bei sich selbst, büsse selbst für seine Sünden; Niemand kann Andere zur Reinheit erheben.

6) Wache mit Eifer über dich selbst und halte dich selbst im Zaume, wie der kühne Renner von seinem Herrn im Zaume gehalten wird.

7) Brunnenmacher leiten das Wasser; Pfeilmacher biegen den Bogen; Zimmerleute fällen das Holz, und der Weise formt sich selbst.

8) Greife frisch an, was vollbracht werden muss; ein unachtsamer Pilger verbreitet nur den Staub seiner Leidenschaften weiter.

9) Erhebe dich selbst; sei nicht träge. Folge dem Gesetze der Tugend.

10) Wer das Nirvâna erlangen will, darf sich nicht auf Andere verlassen, sondern muss heldenmütig und standhaft sein eigenes Urteil üben.

Ich könnte noch manche andere Beispiele anführen, aber ich muss mich bezüglich eines jeden Falles auf wenige beschränken. Während also das Ideal des Buddhismus in Selbstentwickelung durch Selbstübung und Selbstvertrauen besteht, ist das des konsequenten Christentums Erlösung durch die Gnade Gottes und nur erreichbar unter der Bedingung vollständigen Mangels an Selbstvertrauen und vollständiger Zuversicht auf die Gnade Gottes. Während der Buddhismus uns die Notwendigkeit lehrt, jedes Glied unseres Körpers und jede Fähigkeit unseres Geistes zu entwickeln, und alle Anlagen, die wir von der Natur erhalten, auf die höchste Stufe zu bringen, verlangt das Christentum von uns im Gegenteil, allen diesen Fähigkeiten mehr oder weniger zu misstrauen, denn sie sind fleischlich und sind vom Uebel,

nur vom Uebel, so lange sie nicht durch Gottes Gnade geheiligt werden. Indem so die Richtung des Geistes der Christen aufwärts strebt und Anbetung bezweckt, geht sie bei den Buddhisten abwärts oder vielmehr einwärts und bezweckt Selbstbetrachtung, Einkehr in sich selbst. Wenn Sie das South-Kensington-Museum in London besuchen, werden Sie daselbst eine Kolossalstatue Buddha's finden, und die Haltung dieser Statue ist höchst bezeichnend für die Religion, welche Buddha verkündete. Mit gekreuzten Beinen, wie ein indischer Heiliger, sitzt er mit gleichsam auf seinen Nabel gerichteten Augen, offenbar in eine Betrachtung versunken, deren Ziel ist, „sich selbst zu erkennen", und welche dem Menschengeschlechte Erlösung bringen möchte. Und wie ist es mit Christus und den christlichen Heiligen? Sie schauen Alle aufwärts, — gen Himmel, wie sie glauben, — mit einer Miene, welche ausdrückt, dass sie von einer ausser ihnen befindlichen Macht Beistand erflehen und auf Erfüllung ihrer Bitten zählen. Kurz, während die Betrachtungen eines Buddhisten Selbsterkenntniss oder Erkenntniss der menschlichen Natur im Allgemeinen zum Ziele haben, sind diejenigen eines Christen im Gegenteil dahin gerichtet, Gottes Absichten mit seinen Kindern zu erfahren, seine Gnade, seine Langmut und endlich seine Sühne in Anspruch zu nehmen.

Aus der Grundverschiedenheit zwischen beiden Religionen, welche wir im Beginn des Vortrages hervorgehoben, geht eine weitere hervor, die von grosser Wichtigkeit ist. Das Christentum macht, in Uebereinstimmung mit seiner übernatürlichen oder dualistischen Auffassung der Gottheit, natürlich einen Unterschied zwischen zwei Klassen von Pflichten, nämlich den menschlichen und den göttlichen. Der Mensch, wird gesagt, hat gewisse Pflichten, welche er gegen seinen Schöpfer, Beschützer und Vater und andere, welche er gegen seine Mitmenschen in den verschiedenen Verhältnissen, in welche er zu ihnen treten kann, erfüllen muss. Dass die ersteren die höheren sind und von ihm einen unbedingten Gehorsam verlangen, der dem gegen die letzteren vorangeht, ist selbstverständlich. Wo menschliche Pflichten mit den göttlichen in Widerspruch geraten, müssen die ersteren bei Seite gesetzt oder aufgegeben werden. Ebenso giebt es keine

menschliche Pflicht, welche nicht aus Gehorsam gegen eine göttliche vernachlässigt oder selbst verletzt werden kann. Und hier, gestatten Sie mir zu bemerken, finde ich schon den eigentlichen Ursprung der spanischen Inquisition eines Torquemada und aller übrigen religiösen Unduldsamkeit, deren Wirkungen bekannt genug sind, — hier finde ich die Erklärung des scheusslichen Mordes an der schönen Philosophin Hypatia in den Strassen Alexandria's,[1] der Niederbrennung des Restes der Serapeums-Bibliothek durch Theophilus und, in einer uns näher gelegenen Zeit, des Scheiterhaufens, auf welchem am 26. October 1553 Michael Servet[2] auf Antrieb Calvin's in Genf den Flammentod erlitt.

Der Buddhismus legt im Gegensatze zum Christentum die grösste Wichtigkeit auf alle *menschlichen* Pflichten und beobachtet ein unverbrüchliches Stillschweigen (ganz im Einklange mit seiner anfänglichen Richtung) über alle Pflichten, die man göttliche nennen könnte, und wenn er dies nicht täte, so würde er wahrscheinlich höchstens behauptet haben, *dass das höchste Menschliche auch das höchste Göttliche sein muss.* Diese Verschiedenheit kann aber auch im Leben und in den Lehren der beiden Religionsstifter selbst verfolgt und beleuchtet werden. Jesus zeigt sich schon als Knabe von zwölf Jahren, wie Lucas erzählt, ungehorsam gegen seine Eltern, die ihn im Tempel zu suchen kommen. Bei einer andern Gelegenheit, da Mutter und Bruder ihn unter seinen Jüngern aufsuchten, weigerte er sich, mit ihnen irgend welche Gemeinschaft zu haben und sagte: „Wer ist meine Mutter, wer sind meine Brüder?“ Und er streckte seine Hand aus über seine Jünger und sprach: „Siehe, meine Mutter und meine Brüder. Denn wer den Willen meines Vaters im Himmel tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter.“ (Matth. 12, 50.) An einer anderen Stelle sagt er: „Wer seinen

[1] Dieselbe wurde im Jahre 415 von einem Pöbelhaufen in Folge der Aufhetzungen des Bischofs Cyrillus lebendig zerrissen.

[2] Eigentlich Miguel Serveda, ein spanischer Philosoph und Arzt, geb. 1509, der die katholische wie die protestantische Orthodoxie angriff und in Genf von Calvin aufgespürt, auf dessen Anordnung verhaftet und durch den eingeschüchterten Rat zum Feuertode verurteilt wurde.

Vater oder seine Mutter, seinen Sohn oder seine Tochter mehr liebt als mich, ist mein nicht wert." (Matth. 10, 37.)

Aus dem Gesagten ist leicht zu ersehen, dass das Benehmen Jesu gegen seine menschlichen Verwandten nicht musterhaft, nicht so sein konnte, wie es irgend welche Eltern billigen könnten. Aber wie finden wir Gautama[1] in dieser Beziehung? In der Tat sehr, — sehr verschieden! Stets zeigte er sich voll von Achtung und Liebe gegen das Andenken seiner Mutter, welche er doch niemals gesehen hatte![2] Die Legenden erzählen seinen Besuch in jenem Teile des Himmels, wo sie weilte, damit auch ihr das „Gesetz der Erlösung", welches ihr Sohn für das Menschengeschlecht gefunden, zu Teil würde. Der folgende Auszug aus einer der Sûtras (Vorträge) wird meine Behauptung bestätigen:

„Brahma (Gott), o Heilige, wo ist Er? In den Familien, wo man Vater und Mutter vollkommen ehrt und achtet und ihnen dient. Denn nach dem Gesetze sind Vater und Mutter für das Kind in der Familie Brahma (Gott) selbst."

„Der Lehrer, o Heilige, er ist in den Familien, wo die Kinder Vater und Mutter vollkommen ehren und achten und ihnen dienen. Denn nach dem Gesetze sind Vater und Mutter für das Kind selbst Lehrer."

„Der Opferaltar und der Heiligenschrein, sie sind in den Familien, wo man Vater und Mutter vollkommen ehrt und achtet und ihnen dient. Warum das? Weil nach dem Gesetze Vater und Mutter für das Kind Altar und Schrein selbst sind."

Buddha soll ferner gesagt haben: „Es ist besser für ihn (den Sohn), sie zu ehren (die Eltern), als die Götter des Himmels und der Erde, und wenn er sie auf seinen Schultern hundert Jahre lang tragen würde, so könnte er ihnen ihre Sorge nicht vergelten." Aus dem Obigen ergiebt sich nicht nur, dass Gautama, ungleich Jesus, das grösste Gewicht auf alle menschlichen Pflichten, und zwar besonders auf die kindlichen Pflichten legte,

[1] Auch Gotama, so hiess Siddhârtha als Mönch; erst als Heiliger hiess er Buddha, wie Jesus Christus.

[2] Seine Mutter Mâyâ starb früh, wie erzählt wird, sieben Tage nach seiner Geburt; ihre Schwester Mahâprajâpati, die zweite Frau seines Vaters, vertrat Mutterstelle an ihm.

sondern dass er auch mit seinen Lehren über diesen Punkt Aeusserungen verband, welche sein Verhalten gegenüber den göttlichen Pflichten mittelbar in sich schliessen. Er fand wohl, dass die brahmanischen Metaphysiker und Theologen seiner Zeit über das Verhältniss des Menschen zum Unendlichen hitzig stritten oder darüber spekulirten, und da er von der Nichtigkeit oder wenigstens der Nutzlosigkeit dieser Streitigkeiten für das ganze menschliche Leben überzeugt war, so begann er einen um so grösseren Nachdruck auf die menschlichen Pflichten zu legen, die jedem zukommen und denen jeder gehorchen muss und so sagte er: „Vater und Mutter zu ehren ist besser, als die Götter des Himmels und der Erde.“

Ich gehe nun zu den *Aehnlichkeiten* zwischen den Lehren Buddha's und Jesu über. Was mir dabei auf den ersten Blick auffällt, ist die hohe Wichtigkeit, welche beide Religionen dem beständigen, unermüdlichen und nie nachlassenden Streben nach einem idealen Zustande beilegen. Die ersten Buddhisten, wie die ersten Christen, waren, was wir heute *Idealisten* nennen, und zwar Idealisten ersten Ranges. Ungleich den Tieren oder den eine Stufe höher stehenden sogenannten Wilden, deren Leben sich nur nach vorübergehenden Interessen und Leidenschaften richtet, besitzt der Mensch auf einer höheren Stufe der Kultur die Fähigkeit, sein Leben nach Gedanken zu ordnen, welche durch mittelbare oder unmittelbare Erfahrung erworben sind; er besitzt die Macht, nach einer höheren Sphäre der Glückseligkeit zu ringen, welche noch nicht vorhanden ist, aber erreicht werden soll. Je höher der von einem Menschen erreichte Grad der Kultur steht, desto vollkommener ist die Entwickelung jener Fähigkeit in ihm. Dieses Ringen nach einem idealen Leben bildet den Inhalt der meisten Gedichte Schillers, z. B. „Resignation“, „Die Ideale“, „Das Ideal und das Leben“, „Die idealische Freiheit“ und mancher anderen, die genannt werden könnten. Dasselbe Streben veranlasste Lessing zu seinem wohlbekannten Ausspruch: wenn Gott in der rechten Hand die vollkommene Wahrheit und in der linken das rastlose Streben nach Wahrheit hielte und ihm die Wahl zwischen beiden anböte, so würde er demütig nach der Linken greifen, denn die volle Wahrheit gehöre nur Gott allein.

Dies Streben lag ferner den unsterblichen Worten Spinoza's am Schlusse seiner Ethik zu Grunde, wo er sagt: „Alles Hohe ist schwer und ebenso selten“, und dem tiefen Gedanken Hegel's: „Die Natur schläft in den Steinen und Pflanzen, sie träumt in den Tieren und erkennt sich selbst im Menschen.“ Mit einem Worte: es war die bewegende Kraft jedes grossen Mannes. Auf dieses ideale Leben legten Beide, Buddha und Christus, den grössten Nachdruck; dieser nannte es das „Reich Gottes“, jener „Nirvâna“. Das Reich Gottes, für welches Jesus lebte und starb, ist die ideale Menschheit, unter welcher es weder Sünde, noch Ungerechtigkeit giebt, sondern nur Reinheit, Rechtschaffenheit und Liebe in ungetrübtem Glanze herrschen. Aber was ist *Nirvâna?* Vor Allem muss ich einige Vorurteile und Missverständnisse aufklären, welche bezüglich dieses Wortes nicht nur von den Europäern im Allgemeinen, sondern selbst von *Gelehrten* wie Burnouf, Köppen und Weber gehegt werden. Nirvâna, sagen sie, bezeichnet „das Auslöschen der Flamme des Daseins“ oder die völlige Vernichtung, und ich kann es gewiss nicht tadeln, wenn Leute, welche orientalische Studien nicht zu ihrer Hauptbeschäftigung gemacht haben, obige Erklärung als die richtige annehmen. Untersuchen wir die Wurzel des Wortes, welches das Participium praeteriti passivi der Wurzel vah, wehen, mit dem vorgesetzten Negationspräfix nir ist, so bedeutet Nirvâna ohne Zweifel: ausgeblasen, ausgelöscht, und als substantivum neutrius generis genommen: den Vorgang des Ausgeblasenwerdens oder das Auslöschen. Aber *was* wird ausgeblasen oder ausgelöscht? Darauf kommt es an. Gewiss nicht das Leben, die Individualität, denn dies als ein zu erreichendes sittliches Ideal zu betrachten, wäre einfach unsinnig und würde sich selbst widersprechen, — sondern jene niedrigen Begierden und tierischen Leidenschaften, welche die Menschen oft verhindern, ihre höheren Anlagen, d. h. die wahrhaft humanen Kräfte ihrer Natur, zu pflegen und zu entwickeln. Kurz: es ist das Auslöschen der Sinnlichkeit und des Egoismus, welche so oft die Menschen abhalten, die Wahrheit einzusehen und für Ihresgleichen zu fühlen. Es ist, nach den Worten von Davids (on Buddhism, p. 111—112): „Das Auslöschen jenes sündhaft begierigen Zustandes von Geist

und Herz, welches andernfalls, dem grossen Geheimnisse des Karma gemäss, die Ursache der Wiedergeburt des Individuums sein würde. Dieses Auslöschen kann nur ermöglicht werden oder läuft parallel mit dem gleichzeitigen Wachstum des entgegengesetzten Zustandes des Geistes und des Herzens, und es ist vollkommen, wenn dieser entgegengesetzte Zustand erreicht worden ist. Nirvâna ist daher dasselbe, was ein sündloser, ruhiger Geisteszustand, und wenn überhaupt übersetzbar, mag es wiedergegeben werden durch „„Heiligkeit““, d. h. Heiligkeit im buddhistischen Sinne, also vollkommene Ruhe, Güte und Weisheit.“

Berücksichtigen wir ferner die acht „Mittel“, den „edeln achtfachen Weg“, welchen Buddha als zum Nirvâna führend wies, so müssen wir es seltsam genug finden, dass man jemals denken konnte, solche Mittel würden zu einem solchen Ziele führen, nämlich zur Vernichtung, in welchem Sinne Nirvâna gewöhnlich ausgelegt wird. Dieser „achtfache Weg“ wurde bereits in der ersten Predigt geschildert, welche Buddha nach seiner Erleuchtung in der Migadâya-Grotte zu Benares hielt. Diese Predigt ist allen Kennern der buddhistischen heiligen Schriften unter dem Namen „Dhamma-cakka-ppavattana-sutta“ bekannt und wird selbst noch von den heutigen Buddhisten mit derselben Ehrfurcht betrachtet, wie die Bergpredigt von den Christen. Ich zögere daher nicht, sie hier vollständig wiederzugeben.

„Es giebt zwei Extreme, o Bhikkhus (Heilige), welchen der Mann, der die Welt aufgegeben hat, nicht folgen sollte, auf der einen Seite die Beschäftigung mit jenen Dingen, deren Anziehungskraft auf den Leidenschaften und besonders auf der Sinnlichkeit beruht, — ein niedriger und heidnischer Weg (Zufriedenheit zu suchen), unwürdig, unnütz und nur für Weltlichgesinnte geeignet — und auf der anderen Seite die Beschäftigung mit Askese oder Selbstquälerei, welche schmerzvoll, unwürdig und nutzlos ist.“

„Es giebt aber einen Mittelweg, o Bhikkhus, welcher diese beiden Extreme vermeidet und von den Tathâgata aufgefunden ist, einen Weg, welcher die Augen öffnet und den Verstand verleiht, welcher zum Seelenfrieden, zur höheren Weisheit, zur vollen Erleuchtung, zum *Nirvâna* führt!“

„Welches ist dieser Mittelweg, o Bhikkhus, der jene beiden Extreme vermeidet, und von den Tathâgata aufgefunden ist ...? Wahrlich es ist dieser „edle achtfache Weg“, nämlich:

Rechte Einsicht, rechtes Streben,
rechte Reden, rechtes Benehmen,
rechte Lebensart, rechte Bemühung,
rechte Achtsamkeit und rechte Betrachtung.“

„Dies, o Bhikkhus, ist der Mittelweg, der jene beiden Extreme vermeidet und zur vollen Erleuchtung, zum Nirvâna, führt!“

Die folgenden zehn Vorschriften aus dem Dhammapadam bestätigen die Ansicht vom Nirvâna, welche ich verfechte.

1) *Geduld* ist das höchste Nirvâna. Das ist, was die Buddhas sagen.

2) Diejenigen, welche viel denken, standhaft sind und stets eine weise Tatkraft entwickeln, erreichen dies, das *höchste Glück.*

3) Gesundheit ist der höchste Gewinn, Zufriedenheit der beste Reichtum, Zutrauen der beste Freund. *Nirvâna die höchste Freude.*

4) Wirf aus deinem Dasein (selbstsüchtige und sinnliche) Neigungen weg, wie einen Herbstlotus mit deiner Hand, und bereite deinen Weg nach *Nirvâna, der Ruhe.*

5) Wer an Gedanken und Einsicht reich ist, wohnt nahe an Nirvâna.

6) Wer mit dem Wunsche nach dem Unaussprechlichen (Nirvâna) erfüllt ist, wer reich ist in seinem Innern und wessen Gedanken von keinem Durst verwirrt sind, den nenne ich Udhamsotas (nach Oben getragen).

7) Wer sich in das Unsterbliche versenken kann, den nenne ich einen Brahmanen.

8) O Bhikkhus, leere dieses Boot; es wird schnell gehen; *hast du Leidenschaft und Hass abgeschüttelt, so wirst du nach Nirvâna kommen.*

9) Die Weisen, welche Keinen beleidigen, welche ihren Leib stets unter Aufsicht halten, sie werden in die unsterbliche Wohnung gehen, wo sie keine Sorge mehr kennen werden.

10) Der Mensch, welcher frei von Leichtgläubigkeit ist, aber das Unerschaffene (Nirvâna) kennt, welcher alle Bande zerschnitten, alle Versuchung besiegt, allen Wünschen entsagt hat, der ist der grösste der Menschen.

Nach dem Mitgeteilten wird es Ihnen, denke ich, klar sein, dass Nirvâna nicht nur keine Vernichtung, sondern ein positives Gut, ein hohes sittliches Ideal ist, nach welchem alle Menschen streben müssen. Es ist darunter jener hohe und seltene Zustand unseres geistigen Bewusstseins zu verstehen, in welchem dasselbe sein ideales Ziel verfolgt, ohne von den vorübergehenden Strömungen selbstsüchtiger Interessen oder sinnlicher Begierden hin und her geworfen zu werden. Es ist darunter „der innere Friede" zu verstehen, wie Bunsen ihn geschildert hat oder die „tiefe Ruhe", wie Colebrooke sie bezeichnet. Mögen auch spätere Philosophen das Nirvâna so auslegen, wie Burnouf, St. Hilaire, Weber und Köppen es verstanden wissen wollten, so stehe ich nicht an, dem Leben wie den Lehren des Meisters gemäss zu behaupten, dass Nirvâna ursprünglich etwas ganz anderes bedeutete. Würde wohl irgend Jemand Beifall finden, wenn er die Definitionen des Thomas von Aquino oder Duns Scotus oder anderer Scholastiker als die massgebenden bezüglich der Auffassung des Christentums hinstellen wollte? Haarspaltende Metaphysiker und dialektische Klopffechter können in ihrer Art ganz brauchbare Menschen sein; aber im Reiche der Religion, wo es mehr auf das *Leben* als auf das Vernünfteln ankommt, wo das Handeln mehr gilt als Trugschlüsse, dienen sie nur dazu, den gesunden Menschenverstand zu verwirren und die natürlichen Anschauungen der Leute zu verkehren. Nirvâna ist somit das höchste Ziel unseres Lebens und zwar um so mehr, als es das Leben in vollkommener Vereinigung mit Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe ist, welche ja unendlich sind. Es ist die vollendete Selbstvergessenheit am Altar unseres idealen Lebens, — ich möchte sagen die vollständige Selbstaufopferung vor dem Allerheiligsten, das wir als das Höchste betrachten. Es ist das Verweilen in „adäquaten Ideen", von welchem Spinoza spricht, das „selige Leben", welches Fichte so beredt schildert, das „Leben in Gott", wonach sich Augustinus,

Thomas von Kempen und Fénelon so innig sehnten, mit *einem* Wort, es ist das Leben, welches alle idealen Menschen geführt haben, wie Sokrates, Platon, Archimedes, Spinoza, Newton, Kant, oder, um Asien zu berücksichtigen, wie Kongfutse, Laotse, Gautama, Jesus, Sankarâchârya[1], Bhâskarâchârya[2], und der unsterbliche unbekannte Sänger unseres Bhagavatgîta.[3] Jesus predigte es, als er sagte: „Zuerst suchet das Reich Gottes und alles Andere wird euch gegeben werden.“ Er sprach davon, da er es beschrieb als „das eine Ding, das von Nöten“, nach welchem die Menschen vor Allem streben sollten, ohne auch nur zu sorgen, was sie essen und trinken oder womit sie sich kleiden werden. Als er von einem jungen Manne gefragt wurde, wie er, der alle Gebote des Gesetzes gehalten, in das Himmelreich eingehen könne, verlangte er von ihm, dass er all' sein Gut verkaufe und den Erlös den Armen und Bedürftigen gebe. Er tadelte Jene, welche, den Pflug führend, rückwärts schauen oder ihre Todten bestatten, während sie die Lebendigen vernachlässigen. Kurz, weder Gautama noch Jesus waren zufrieden gestellt durch ein nur teilweises Opfer für das ideale Leben oder eine nur teilweise Hingabe an dasselbe, durch eine Anerkennung desselben bloss mit dem Munde oder eine bloss oberflächliche Verehrung; sondern sie verlangten die vollständige Verleugnung alles individuellen Lebens vor der unendlichen Pflicht der Natur, kein Schwanken, keinen Wechsel, keine Unterbrechung, kein Abweichen nach rechts oder links. „Ihr könnt nicht Gott und dem Mammon dienen“, sagt Jesus.

[1] Grosser philosophisch-religiöser Reformator und zugleich Erklärer der Vedantas oder Upanishads; lebte wahrscheinlich im neunten oder zehnten Jahrhundert nach Chr.

[2] Berühmter indischer Mathematiker und Astronom, lebte wahrscheinlich im zwölften christl. Jahrhundert. Sein Hauptwerk ist das arithmetische Buch Lilāvati.

[3] Ein in das grosse Epos Mahâ-Bhârata eingeschobenes, von diesem unabhängiges philosophisches Werk, dessen Verfasser unbekannt ist. Es vereinigt in schöner Sprache die besten Grundsätze aus allen philosophischen Systemen Indiens, die den beiden Hauptthelden des Mahâ-Bhârata, Krishna und Arjuma, unter Gesprächsform in den Mund gelegt sind.

Ihr sollt Gott völlig ergeben sein; ihm und nur ihm allein sollt ihr alle eure Kräfte, Talente und Gaben widmen. „Und wenn deine rechte Hand dich beleidigt, so haue sie ab, und wenn dein rechtes Auge dich ärgert, so reiss es aus.“ Diese bedingungslose Unterwerfung, diese vollkommene Selbstverleugnung am Altar der Pflicht, — dieses begeisterte Ringen nach dem Reiche Gottes, welches Jesus so gebieterisch verlangt, — was ist es anderes als das *Nirvâna,* welches Gautama predigte? Das *Wesen* ist dasselbe, nur die Form, der Schatten ist etwas verschieden. Und diese Verschiedenheit mag leicht zu erklären sein durch den Unterschied zwischen den Völkern, bei denen die beiden Religionen entsprangen. Der Gedanke eines kommenden Reiches Gottes bildet den Inhalt der meisten altjüdischen Schriften, welche dem Evangelium Jesu vorangingen; das *Nirvâna* ist ein Gedanke, welcher die ganze Welt der brahmanischen Literatur vor dem Auftreten Gautama's durchsäuert. In den alten brahmanischen Büchern bedeutet Nirvâna: Erlösung, Befreiung und Ruhe. Da beide Religionsstifter durchaus Kinder ihres Volkes waren, wie es alle grossen Männer gewesen sind, ergriff natürlich Jesus die israelitische Idee des Reiches Gottes und Gautama die indische des *Nirvâna.* Beide umfassten diese ihre Ideen mit der ganzen natürlichen Begeisterung ihrer Seelen; Jeder passte sie seinen besonderen Antrieben und Geistesrichtungen an und zuletzt predigten Beide dasselbe als „das Eine, was von Nöten ist“ oder als „das höchste Gut“, nicht nur für ihr eigenes Volk, sondern für das ganze Menschengeschlecht. Als die höchsten Erzeugnisse des nationalen Lebens, ich möchte sagen die besten Früchte des nationalen Baumes, stellten beide Männer das nationale Streben mit jener glühenden Innigkeit dar, welche einen wesentlichen Charakterzug aller wahren Grösse bildet. In der Tat, jeder grosse Mann scheint, wenn wir richtig nachforschen, nur irgend einen grossen Gedanken zu vertreten, welchen vielleicht mancher Andere vorher gefasst oder wenigstens dunkel geahnt hat, ohne dass er von dem nötigen Mute oder der vollsten Ueberzeugung beseelt war, um jenem Gedanken klaren Ausdruck zu verleihen. Man kann daher sagen, dass Jesus und Gautama lediglich einem ihr Volk durchdringenden Streben, das sich nur in einer ungeordneten

Gestalt befand, eine bestimmte Form gaben. Sie verkörperten in ihren Personen zwei Ideen, welche den Geist ihrer Völker Jahrhunderte hindurch beeinflussten, aber in ihnen ihren innigsten Ausdruck fanden und demzufolge in die Gestalt zweier organisirten Körperschaften oder Kirchen übertragen wurden. Aber genug davon. Gestatten Sie mir, noch einen weiteren Grund anzuführen, um Sie zu überzeugen, wie widersinnig die gewöhnliche Auslegung des Wortes „*Nirvâna*“ ist. Wenn dasselbe „völlige Vernichtung“, das Auslöschen der Flamme des Daseins, bedeutete, gäbe es da nicht eine sehr leichte Art, das höchste Gut zu erreichen? Steht nicht der Selbstmord jedem Buddhisten zur Verfügung? In allen Legenden, Ueberlieferungen und Urkunden aber, die wir vom Buddhismus besitzen, findet sich nicht der leiseste Grund zu der Annahme, dass Buddha oder seine Nachfolger das „höchste Gut“ durch jenes Mittel zu erreichen suchten; auch ist nichts davon bekannt, dass der Selbstmord in buddhistischen Ländern häufiger vorkäme als anderswo. Dies müsste doch die logische Folge jener Annahme sein; aber warum ist dies nicht der Fall? Die uns zugänglichen Tatsachen beweisen gerade das Gegenteil. Nicht nur für die geringsten Klassen der Menschheit, deren Freund Buddha war, sondern sogar für die am tiefsten stehenden Tiere ist sein Mitgefühl ein höchst bezeichnender Charakterzug. Er verrät uns die gewissenhafteste und innigste Rücksicht auf jede Lebensform, indem er eine jede mit einer Art geheimnissvoller Scheu betrachtete, die für diesen Mann bezeichnend ist. Die heiligen Sagen erzählen von der aussergewöhnlichen Teilnahme, die er auch den tierischen Geschöpfen entgegenbrachte. Eine dieser Sagen geht so weit, zu berichten, dass er sein Leben geopfert habe, um das eines ausgehungerten Wolfes zu retten. Wir wissen, dass Buddha ein Alter von achtzig Jahren erreichte, und ähnliches ist von seinen Nachfolgern zu sagen. Wenn das „Auslöschen der Flamme des Daseins“ das höchste Gut wäre, warum denn waren jene Männer so töricht und inkonsequent, ein Leben länger hinzuschleppen, welches sie so leicht los werden konnten? Diese tiefgehende Liebe zum Leben ist auch in dem Prâtimoksha Sûtra oder dem Vortrag über Freiwerdung als Grundsatz enthalten. Diese Sûtra stellt

vier Gesetze auf, welche von den buddhistischen Mönchen jeden Monat zweimal gelesen werden müssen und den Zweck haben, vier Sünden zu verbieten, deren dritte die ist: das Leben zu rauben oder zu morden oder Jemanden dazu zu verleiten, dass er seinem Leben ein Ende mache. Wird ein Mönch dieser Sünde schuldig befunden, so muss er aus dem Kloster ausgeschlossen werden. Wie könnten wir diese wiederholt betonte Achtung vor dem Leben erklären, wenn wir die Auslegung des Nirvâna durch Burnouf, Weber, Köppen und St. Hilaire zugeben würden? Und diese innige Rücksicht für das Leben als solches ist auch ein Charakterzug der heutigen Buddhisten. Die Achtung und das Mitleid, welche ein Buddhist oder Hindu für die Leiden der niederen Tiere fühlt, würde wahrscheinlich den meisten Christen lächerlich erscheinen, wenn diese Gefühle in eine bestimmte schriftliche Form gebracht werden könnten. In keinem Lande werden Fleischer mehr gehasst als in denjenigen, wo die genannten Religionen herrschen, während sie in Europa oft geachtete Leute sind, und, falls sie viel Geld besitzen, Kommerzienräte oder Parlamentsmitglieder werden können. Ihr Landsmann *David Friedrich Strauss* sagt mit Recht: „Der Buddhismus hat hierin mehr getan, als das Christentum und Schopenhauer mehr als sämmtliche alte und neuere Philosophen.“[1] Wie äusserst unhaltbar demnach die gewöhnliche Erklärung des Begriffes *„Nirvâna“* ist, wird aus dem Gesagten wohl klar hervorgehen.

II.

Motto: „In the corrupted currents of this world,
Offence's gilded hand may shove by justice,
And oft 't is seen, the wicked price itself
Buys out the law: but 't is not so above;
There is no shuffling, there the action lies
In his true nature; and we ourselves compell'd,
Even to the teeth and forehead of our faults,
To give in evidence.“

Hamlet, Act III, Scene 3.

Obgleich der Buddhismus, wie ich in meinem ersten Vortrage gezeigt habe, in seiner ursprünglichen Gestalt die Dogmen eines

[1] Der alte und der neue Glaube. S. 248.

überweltlichen Gottes oder einer überweltlichen Unsterblichkeit mit Stillschweigen übergeht, so ist doch eine Lehre darin enthalten, die als Ersatz dieser beiden Dogmen gelten könnte. Dies ist die Lehre von *Karma* oder die Lehre einer unvermeidlichen moralischen Verantwortlichkeit, die in der gesammten buddhistischen Literatur in der Tat eine sehr hervorragende Rolle spielt. Diese Lehre spricht es mit Ernst und zu wiederholten Malen mit Bestimmtheit aus, dass jede Handlung unvermeidlich von den ihr entsprechenden Folgen begleitet wird. Was der Mensch tut, das bestimmt in jedem Augenblicke, was er in Zukunft tun muss. Was der Mensch in dem einen Augenblicke denkt, fühlt und tut, muss bestimmen, was er im nächsten denken, fühlen oder tun soll. Es giebt keine Macht im Himmel, auf der Erde oder in der Hölle, im ganzen unermesslichen Weltall, welche einen Menschen vor den Folgen seiner eigenen Taten schützen könnte. Er muss ernten, was er säet. Weder durch Tränen noch durch Gebete, weder durch versöhnende Loblieder, noch durch die Trauermelodien eines Miserere könnte der Mensch den gerechten Folgen irgend einer bösen Tat, die er je begangen hat, entrinnen, und zwar noch weniger durch das stellvertretende Leiden oder das Sühnopfer irgend eines anderen, sogar eines ganz unschuldigen Menschen. Mit anderen Worten, der Buddhismus glaubt, dass das Gesetz der moralischen Verantwortlichkeit ebenso unumgänglich ist, als irgend eines der physischen Gesetze, wie z. B. das Gesetz der Gravitation oder das Gesetz der Erhaltung der Kraft. Meint Ihr, man könnte eines derselben verletzen, ohne bestraft zu werden? Ebensowenig dürft Ihr meinen, sagt der Buddhismus, dass Eure Taten nicht von den ihnen entsprechenden Folgen begleitet sein würden. Gestatten Sie mir, einige Sentenzen aus den buddhistischen Schriften anzuführen, welche sich hierauf beziehen:

„Die Seele ist die Wurzel, und Taten entspringen aus der Seele. Wenn Jemand aus einem reinen und hohen Geiste handelt, dann folgt ihm die Freude wie ein nie entschwindender Schatten.“

„Die Seele ist die Wurzel, und Taten entspringen aus der Seele. Wenn Jemand aus einem niedern Geiste handelt, so wird ihm das Leid folgen, wie das Rad dem Schritte des Ochsen, der da ziehet.“

„Alles, was wir sind, ist das Resultat dessen, was wir gedacht haben, auf unsere Gedanken ist Alles gegründet, aus unsern Gedanken ist Alles gemacht. Wenn ein Mensch aus einem bösen Geiste spricht oder handelt, so folgt ihm der Schmerz, wie das Rad dem Fusse dessen, der den Wagen ziehet.“

„Der Uebeltäter verbrennt in seinen eigenen Taten, wie vom Feuer verzehret.“

„Gedankenlosigkeit ist der Pfad des Todes. Die Gedankenlosen sind schon todt. Die böse Tat folgt dem Toren, wie das Feuer, das unter der Asche glimmt.“

„Das Gift schadet dem nicht, der keine Wunde hat, und für den, der nichts Böses tut, giebt's nichts Böses.“

„Mehr als die Herrschaft der Welt, mehr als eine Himmelfahrt, mehr als die Macht über Alles, ist der Lohn für den ersten Schritt auf dem Pfade der Tugend.“

„Ueber den, der sich den Sinnen ergiebt, seinen Neigungen keinen Zwang antut, kein Mass im Essen kennt, der träge und ohne Widerstand ist, wird Mârâ (die Versuchung) so leicht Herr werden, wie der Wind über den angefaulten Baum.“

„Wie der Regen durch ein schlecht gedecktes Dach dringt, so durchdringt die Leidenschaft den Geist, dem es an Nachdenken fehlt.“

„Wenn ein Mann tausend Mal in der Schlacht tausend Feinde besiegt, ein anderer aber sich selbst besiegt, so ist dieser der grösste Sieger.“

„Sich selbst besiegen, ist mehr als alle Menschen. Nicht einmal ein Gott, eine Gandharva (Fee), nicht Mârâ, der Böse, können einen solchen Sieg in eine Niederlage verwandeln.“

„Eine böse Tat verwandelt ihr Wesen nicht so plötzlich wie Milch, dampfend folgt sie dem Toren, wie Feuer, das unter der Asche glimmt.“

„Niemand soll das Böse gering achten und sagen: „„Es wird mich nicht anfechten““. Durch fallende Tropfen füllt sich der Wassertopf, und der Tor wird des Uebels voll, indem er es in kleinen Teilen in sich aufnimmt.“

„Wenn Jemand einen harmlosen, reinen und unschuldigen Menschen verletzt, so fällt das Böse auf den Toren zurück, wie leichter Staub, den man dem Winde entgegenwirft.“

„Weder in der Luft, noch in den Tiefen des See's, noch in den Klüften ist ein Ort zu finden, wo der Mensch sich einer bösen Tat entledigen kann."

„Der Weise reinige seine Seele von Sünde, wie der Erzarbeiter das Silber allmälig und gemach von den Schlacken reinigt."

„Dem Manne, der mir törichter Weise Unrecht tut, will ich meine Liebe ohne Groll entgegen bringen; je mehr Uebels von ihm kommt, desto mehr Gutes soll von mir ausgehen, der Duft dieser Taten wird rückwärts zu mir dringen, das Böse in des Verleumders Worten kehrt zu diesem zurück. Denn wie der Ton zur Trommel, der Schatten zu einem Körper, so gehört am Ende das Elend dem Uebeltäter."

„Ein Böser, der einen Guten lästert, ist wie ein Mann, der den Himmel anspeit, er befleckt dadurch nicht den Himmel, sondern beschmutzt nur sich selbst. Er ist auch wie ein Mann, der einen andern mit Kot wirft; wenn der Wind ihm entgegen ist, so fällt der Kot auf den zurück, der ihn geworfen hat. Der Tugendhafte ist nicht zu verletzen, das Böse, das ihm der Andere tun will, fällt auf diesen selbst zurück."

„Ein Mensch, der sich der Lust ergiebt, der nicht nach hoher Weisheit strebt, ist wie ein Krug voll schmutzigen Wassers, in dem vielerlei schöne Dinge sich befinden; sobald man das Wasser schüttelt, kann man die Dinge nicht sehen, die darin sind; so verursachen auch Lust und Begierde Verwirrung und Störung im Herzen, und sind wie Schlamm im Wasser; sie hindern uns, die Schönheit der erhabenen Vernunft zu erkennen. Sobald wir die Unreinheit entfernen, kommt sogleich die ursprüngliche Form zum Vorschein. So ist es auch, wenn man Feuer unter einem Topf anzündet und Wasser darin kochen lässt. Wer da hinein sieht, wird kein Bild von sich erblicken; ähnlich hindern uns auch die drei Leidenschaften, welche im Herzen leben, und die fünf Dunkelheiten, welche es einschliessen, mächtig an der Erkenntniss der erhabenen Vernunft."[1]

Und Jesus, glaube ich (ich sage nicht: „das Christentum", das mir wenigstens eine Proteusgestalt zu haben scheint, denn trotz meiner ehrlichen Bemühungen bin ich nicht im Stande

[1] Dhammapadam.

gewesen, dieselbe zu bestimmen), legt ein gleiches Gewicht auf die Unumgänglichkeit des moralischen Gesetzes und *ferner* auf die erhabene Notwendigkeit, zuerst den inneren Menschen oder die Seele zu läutern. Ich erinnere mich der Worte: „Denn ich sage Euch wahrlich: Bis dass Himmel und Erde zergehe, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe, noch ein Titel vom Gesetz.“ Und an einer anderen Stelle: „Und selbst die Haare auf Eurem Haupte sollen gezählt werden.“ Bezüglich des *andern* Punktes, der *Läuterung der Seele,* brauche ich nur an seine wertvollen ergänzenden Bemerkungen über die conventionelle Moralität jener Zeit und wahrscheinlich auch der unsrigen zu erinnern, dass wir z. B. unserm Bruder nicht einmal zürnen dürfen, dass, wenn wir uns am Altar erinnern, unser Bruder habe etwas wider uns, wir uns erst mit ihm versöhnen und dann unsere Gabe opfern sollen; d. h. wir sollen eher eine sogenannte göttliche Pflicht vernachlässigen und einer menschlichen den Vorrang einräumen. (Ich ersuche Sie, Ihre ganz besondere Aufmerksamkeit auf solche Stellen zu richten, besonders auf diese Stelle, die uns eine bessere Vorstellung von dem Herzen und der Persönlichkeit des Mannes giebt, als sonst etwas.) Ferner, dass wir andere Weiber nicht mit begehrlichen Augen anschauen und unsere Feinde nicht nur nicht hassen, sondern sogar lieben sollen. Alles dieses zeigt die Bedeutung, die er unvermeidlich auf die Gesinnung legt, in welcher ein Mensch etwas tut. Denken Sie ferner an das, was er über das Gebet, über Almosenspenden sagt und an Stellen wie diese: „Das Auge ist des Leibes Licht. Wenn dein Auge einfältig ist, so wird dein ganzer Leib Licht sein; wenn aber dein Auge ein Schalk ist, so wird dein ganzer Leib finster sein. Wenn aber das Licht, das in dir ist, Finsterniss ist, wie gross wird dann die Finsterniss selber sein?“ Und die folgenden Stellen, die sicherlich nicht mit einer höflichen Anrede beginnen: „O Ihr Otterngezücht, wie mögt Ihr das Gute sprechen? Denn, wess das Herz voll ist, dess gehet der Mund über. Ein guter Mann bringt aus dem guten Schatze seines Herzens das Gute hervor und der Böse aus dem bösen Schatze seines Herzens das Böse.“ „Aber ich sage Euch, dass Ihr Rechenschaft geben müsst von einem jeden unnützen Worte, das Ihr geredet habt, am Tage des Gerichts.“

Genug davon, zumal vor einer Versammlung, die aus Christen besteht oder wenigstens bestehen soll. Sie sehen also, dass Jesus in dieser Hinsicht viel Aehnlichkeit mit Gautama hat. Hier endet die Aehnlichkeit jedoch. Aus den Worten, die ich zuletzt angeführt habe, und aus vielen anderen Stellen, die Sie sich hier in's Gedächtniss zurückrufen können, geht hervor, dass Jesus an einen bestimmten Tag des Gerichts glaubte, an dem moralische Strafen oder Belohnungen ausgeteilt werden sollten. Diese Idee verdankt er augenscheinlich seiner jüdischen Abkunft, wie Gautama seine Lehre von der Seelenwanderung den Hindus, die seine Ahnen waren und deren „Kind er war im Geist und Gemüt", wie Max Müller ihn bezeichnet.[1] Was ist aber unter Seelenwanderung zu verstehen? Dieselbe bedeutet nichts Anderes, als die Wiedergeburt jedes menschlichen Wesens je nach Würdigkeit oder Unwürdigkeit in eine andere Form: mineralisch, vegetabilisch, animalisch, menschlich — ja sogar kosmisch. Nur wer ohne Sünde ist, entgeht der Wiedergeburt; alle Anderen müssen wieder und wieder geboren werden, bis sie „die höchste Seligkeit" erlangt haben. Die Gestalt, die ein Wesen annehmen soll, die Verkörperung, die ihm zu Teil wird, ob die des Steines, der Pflanze, des Tiers, des Menschen, oder selbst eines Sternes, wird durch seine gegenwärtige Würdigkeit oder Unwürdigkeit bestimmt, mit andern Worten, durch das Gesetz der moralischen Verantwortlichkeit. Die Hindu-Literatur ist überreich an Beispielen von menschlichen Wesen, welche in die mannigfaltigen Formen umgestaltet wurden, die ich genannt habe, und umgekehrt. Und diese Lehre verdankt ihren Ursprung, wie Sie bereits bemerkt haben werden, dem Pantheismus, einer religiösen Anschauung, welche wesentlich den Hindus angehört. Schon in uralten Zeiten waren die Hindus zu der erhabenen Wahrheit gelangt, dass dieses Universum ein Einiges ist — dass es darin keinen Dualismus giebt, wie die landläufige Theologie des Christentums predigt, dass es ein ungeteiltes, untrennbares Eins ist — das All die phänomenale Offenbarung eines unendlichen Wesens — einer ewigen Seele ohne Anfang und ohne Ende. Diese Wahrheit, für welche noch im 17. Jahrhundert Spinoza so viel leiden musste, hatten die Hindus ergriffen und in

[1] Vide: „Chips" I, 224.

uralter Zeit in den milden, feierlichen Weisen ihrer Upanishads gesungen. Leider sind unsere Upanishads oder Vedantas bei Ihnen weit weniger bekannt, als eine einzige Episode des Mahâbhârata, ich meine, unsere äusserst beliebte: Bhagavatgîtâ oder „der göttliche Gesang", von der Ihr Humboldt[1] und Schlegel[2] und Andere so hoch und begeisterungsvoll gesprochen haben. Einer Ihrer berühmten gegenwärtigen Schriftsteller nennt die Bhagavatgîtâ „das Evangelium des Pantheismus".

Um Ihnen bloss eine gewisse Idee zu geben, lese ich Ihnen einen kurzen Auszug vor, den ich der Uebersetzung Fr. Schlegels entnehme:

Die Gottheit spricht:

„Ich bin des ganzen Weltalls Ursprung, sowie die Vernichtung auch.
Ausser mir giebt es kein anderes Höheres nirgends mehr, o Freund,
An mir hängt dieses All vereint, wie an der Schnur der Perlen Zahl.
Ich bin der Saft im Flüssigen, bin der Sonne und des Mondes Licht,
In heiligen Schriften die Andacht, Schall in der Luft, im Mann der Geist,
Der reine Duft von der Erdkraft, bin der Glanz auch des Strahlenquells,
In allem Ird'schen das Leben, bin die Busse im Büssenden,
Alles Lebend'gen Same bin ich, wisse, von Ewigkeit,
Bin in den Weisen die Weisheit, ich der Glanz auch der Strahlenden;
Dann die Stärke der Starken auch, die von Begier und Stolz befreit,
In den Lebend'gen die Liebe bin ich, durch kein Gesetz beschränkt,
o Freund!"[3]

Das ist doch eine wunderbare Intuition für jene Tage! Denn sind nicht alle Ergebnisse unserer modernen Wissenschaft, unsere Theorie der organischen Entwickelung, der Erhaltung der Kraft und der Verwandlung der Kräfte — beweisen sie nicht alle diese Einsicht unserer Voreltern durch die inductive Methode?

Welches sind nun die zwei Hauptergebnisse, bei denen wir jetzt nach und nach angelangt sind? Ohne Zweifel: *Die Einheit des Lebens* (biologisch) und *die Einheit der Kräfte* (physikalisch). Wenn demnach Leben, Kraft oder Seele ein Einiges ist, so sind alle Phänomene — alle Wesen, sagten die Hindus — nur die Modificationen einer und derselben Seele, die *Modi* derselben Sub-

[1] „Ueber die unter dem Namen Bhagavatgîtâ bekannte Episode des Mahâbhârata."

[2] „Ueber die Sprache und Weisheit der Indier." 1808. S. 284—307.

[3] Bhagavatgîta: VII, 6—14.

stanz, wie Spinoza sagen würde, oder wie unsere modernen Physiker sich ausdrücken würden, die Transmutationen derselben Kraft, welche Alles erhält und durchdringt. Wenn eine Kraft hier verschwindet, so erscheint sie anderswo, sagen unsere Physiker; wenn ein Geschöpf hier stirbt oder zu Grunde geht, muss es in einer andern Gestalt wieder erscheinen oder neugeboren werden, sagen die Hindus. Es giebt kein Verlöschen — keine Vernichtung in dem wahren Sinne des Wortes. Das Leben des Universums im Grossen (in toto) ist stets vollkommen. Von dieser Idee des Lebens und der Seeleneinheit ausgehend, baute der Hindu seinen Kosmos aus bloss moralischen Elementen auf, wie die moderne Wissenschaft sich den ihrigen aus Atomen und atomischen Kräften erbaut. Warum besteht die phänomenale Welt, die wir als Universum bezeichnen? Weil, sagt der Hindu, eine Bilanz so zu sagen in dem moralischen Rechnungsbuch des Universums noch abzuschliessen ist — weil es eine ewige Gerechtigkeit giebt, der unter jeder Bedingung Folge geleistet werden muss. Die ganze Welt existirt von der Monade bis zum grössten Planeten, weil irgendwo Sünde oder Ungerechtigkeit vorhanden sein muss. Wenn Alle ohne Sünde wären, oder wie ich sagte, wenn Alle „die höchste Seligkeit“ oder das *Nirvâna* erlangten, wie Buddha, so müsste die Welt aufhören; es würde, wie die Hindus sagen, eine Mahâkalpa oder eine Zeit vollständiger Auflösung eintreten und das Weltall würde zu der ewigen Seele zurückkehren, von der es ausging.[1] Ich bitte Sie, die Grossartigkeit dieser Idee zu betrachten! Demnach war die Lehre von der Seelenwanderung eine vorwiegend der Hindureligion entlehnte und Gautama nahm sie auf, wie Jesus die Idee vom Weltgerichte. In den wohlbekannten Gesetzen des Manu (Minos — Mannus — Sohn des Tuisko?), von dem man glaubt, dass er dem Buddhismus voranging, haben wir fast ein ganzes Kapitel,[2] welches von dieser Lehre handelt, in dem verschiedenen Vergehungen verschiedene Strafen zuerkannt werden. Wenn ich Ihnen erzählen wollte, welche Strafen dieser grosse Gesetzgeber[3] auf das Tödten einer Kuh setzt, so würden Sie ohne

[1] Siehe eine klare Darstellung des Gegenstandes bei Köppen, die Religion des Buddha. I, 266—289.

[2] XII, 40—80.

[3] XI, 109—116.

Zweifel Grund genug haben, bezüglich Ihres künftigen Ergehens zu beben und zu zittern. Und gerade diese Kuhverehrende und Rindanbetende Nation ist nach und nach in die intimsten Verhältnisse zu derjenigen getreten, die wegen ihrer schmackhaften Beefsteaks überall auf dem Continent einen äusserst beneidenswerten Ruf geniesst, und ich zweifle nicht, auch immer geniessen wird! Das ist doch wiederum ein sonderbares Spiel des Schicksals! Die Anschauungen, die heutzutage unter den gebildeten Leuten oder gebildeten Orthodoxen über diese Lehre verbreitet sind, sind ebenso lächerlich wie abgeschmackt. Aber unter der Decke dieser Albernheiten verbirgt sich die Erkenntniss einer erhabenen Wahrheit, die uns in die Augen fallen muss: *Dass es im Weltall eine ewige Gerechtigkeit giebt, welche den Guten belohnt und den Bösen bestraft, je nach der moralischen Würdigkeit.*

Und wenn Sie hierüber nachdenken, so werden Sie finden, dass die Erklärung, welche die Lehre von der Seelenwanderung geben will, im Ganzen wissenschaftlicher, vernünftiger ist und mehr in Einklang mit den allgemeinen Tatsachen und den Gesetzen der Natur steht, als die überall verbreiteten Begriffe eines localen Himmels und einer localen Hölle, welche das Christentum hier verkündigt. Dem Buddha war es einfach unmöglich, dergleichen Ideen aufzustellen. Er war in einem Volke geboren, das die Philosophie bis zur Leidenschaft pflegte, das mit einer Feinheit geistiger Wahrnehmung dieselbe betrieb, welche die Bewunderung der schärfsten Denker Europa's erregt. Kapila, der Gründer unseres Sânkhyasystems und einer der schlagfertigsten und tiefsten Denker, die je gelebt haben, war ihm vorangegangen.[1] In seiner Jugend — in jener „Sturm- und Drang-Periode", als sein Riesengeist seine mächtigen Kräfte nach allen Seiten hin entfaltete, — als Er sich nach der Sonne der Wahrheit mit der Leidenschaft eines Liebenden und der Hingebung eines Märtyrers sehnte, hatte Er sich besonders in den grossen Hindu-Rationalisten vertieft: eine Tatsache, die übrigens die ablehnende Stellung genügend erklärt, die Buddhâ beharrlich gegenüber gewissen theologischen Fragen einnahm, welche die Ecksteine des Christentums bilden. Was aber noch mehr Bedeutung gehabt haben muss,

[1] Colebrooke I, 229 und Weber, Vorlesungen. 212.

als alle seine dialectischen und philosophischen Studien, ist der Umstand, dass er in einem Volke geboren war, welches seit langer Zeit die Astronomie gepflegt hatte, eine Wissenschaft, deren Fortschritt die Möglichkeit eines localen Himmels oder einer localen Hölle deutlich ausser Frage stellt. In einem Vortrag, den ich vor einigen Monaten hielt, sprach ich über die astronomischen Studien der Hindus; heut ist es mir nur möglich zu sagen und zu unserem Zwecke auch genug gesagt, dass unsere Vorfahren früh zu dem Begriffe gelangt waren, dass dieses Weltall weder Anfang noch Ende hat, dass der tiefe Azur, welcher uns mit Ehrfurcht und Wonne erfüllt, wenn wir ihn in der feierlichen Stille einer Sommermitternacht betrachten, nicht mit Engelschaaren bevölkert ist, welche die Grenzen eines Himmels bewachen, in dem der liebe Gott auf einem goldenen Trone sitzt, sondern mit unzähligen Weltsystemen, von denen jedes unserm Sonnensysteme zu vergleichen ist, und im Verhältniss zu welchem unsere winzig kleine Erde nicht nur zu völliger Bedeutungslosigkeit herabsinkt, sondern viel mehr zu vollkommener Nichtigkeit, so zu sagen, zu einem Atome der Atome, wenn so etwas zu begreifen wäre.[1] Diese Idee der Unendlichkeit des Kosmos, zu welcher Europa allmälig durch die Arbeiten eines Copernicus, Kepler, Galiläi, Newton, Herschel (Vater und Sohn), Kant, La Place und Leverrier gelangt ist, scheint wenigstens in ihren Hauptzügen in dem Geist der alten Hindus gedämmert zu haben. Wie konnten demnach die kindischen Vorstellungen eines localen Himmels oder einer localen Hölle bei ihnen Raum finden, wenn das ganze Firmament so in eine Fülle von Sternenwelten aufgelöst war?

Die Lehre der Seelenwanderung enthält ferner die Ahnung einer wichtigen Wahrheit, die wir jetzt allmälig durch unsere biologischen Studien erlangt haben. Ich meine: Das Gesetz der Vererbung. Diejenigen, welche mit den wunderbaren Untersuchungen Darwins über diesen Gegenstand vertraut sind — oder Galtons und Ribots vorzüglich mit Rücksicht auf unser Geschlecht — können sich kaum den logischen Schlüssen derselben verschliessen. Jeder Organismus, sagen sie, ist das totale Product

[1] Vide: Lassen, Indische Altertumskunde, und Whitney, Sûryasiddhânta.

aller Factoren, die bei früheren Generationen gewirkt haben. Klingt dies nun nicht ähnlich, wie die buddhistische Lehre der Seelenwanderung? Beide Behauptungen deuten auf eine tiefe Ueberzeugung der Unveränderlichkeit des Gesetzes, eines Begriffs, dem sich die christliche Lehre verschliesst, oder den sie so gerne zurückweisen möchte! Hier ergiebt sich jedoch erstens der Unterschied, dass, während die buddhistische Religion ihr hauptsächliches oder vielleicht ausschliessliches Gewicht auf moralische Elemente legt, das moderne biologische Gesetz viel zu sehr die physischen betont, und zweitens, während das letztere auf vorhergehende Generationen oder auf unsere Voreltern als notwendigerweise von uns verschieden hinweist, der Buddhismus unter „früheren Lebensformen“ diejenigen Lebensstadien versteht, die wir selbst einst durchgemacht haben sollen. Wir sind, was unsere Voreltern uns gemacht, sagen die Biologen. Wir sind, was wir uns selbst in früheren Geburten gemacht haben, sagen die Buddhisten. Und wenn wir die Sache näher betrachten, könnten wir nicht in einem gewissen Sinne sagen, dass wir selbst schon in unsern Voreltern uns so zu sagen in einem *Werdeprocess* befanden und so logisch für das verantwortlich, was wir jetzt geworden sind? Könnte ich sein, was ich bin, wenn nicht alle meine Vorfahren genau das waren, was sie wirklich gewesen sind, wenn nicht ein jeder diese oder jene Eigentümlichkeit vererbt hätte, welche sich allmälig in meinem individuellen Organismus concentrirten? In gewissem Sinne war ich demnach wirklich in einem Ahn, der vielleicht vor dreitausend Jahren lebte — was mich persönlich anbetrifft, vielleicht in einem vedischen Lyriker, der früh in der Sarasvatî badend der Ushâ (der Morgenröte) die schönsten Lieder sang — wenn auch nicht das, was ich jetzt bin. Was ist aber dieses *Ich,* das ich jetzt bin? Bin ich, was ich vor fünf Jahren war, oder vor fünf Tagen, oder selbst noch vor fünf Stunden? Ich fürchte fast, Sie sagen, der Brahmane verliert sich in seinen Sânkhya-Spitzfindigkeiten!

Diese Lehre der Transmigration ist nicht allein eine buddhistische oder Hindu-Lehre. Sie hatte ihre Anhänger unter griechischen Philosophen und, sonderbar genug, in ihren ernsten wie in ihren lächerlichen Beziehungen. Denn Simonides von

Amorgos, einer der frühesten Spruchdichter Griechenlands, der 640 Jahre v. Chr. gelebt haben soll, schreibt in seinem satyrischen Gedichte über die Frauen die verschiedenartigen Charaktere des schönen Geschlechts den verschiedenartigen Vorexistenzen der Frauen zu! So sagt er z. B.: die listige Frau stammt vom Fuchs, die plauderhafte vom Hunde (hier meint er denn bei weitem die meisten), die unreinliche von einem Tier, das ich kaum zu nennen brauche, vom — Schweine, u. s. w.[1] Pythagoras, der wohlbekannte Philosoph von Magna Graecia, war der Vertreter der ernsten Seite dieser Frage. Xenophanes, der Gründer der eleatischen Schule und ein Zeitgenosse von ihm, erzählt, dass Pythagoras, als er einmal sah, wie ein Mann einen Hund schlug, sich zu Gunsten des letzteren einmischte, indem er sagte: „In diesem Tier steckt die Seele eines meiner Freunde, den ich an der Stimme (!) erkenne.“ Er glaubte ferner, dass seine eigene Seele früher in dem Körper des Trojaners Euphorbus, des Sohnes von Panthous, der von Menelaus erschlagen worden war, geweilt habe, und führte zum Beweise seiner Behauptung an, dass er beim ersten Anblick den Schild des Euphorbus herabgerissen, der im Tempel der Hera (Juno) zu Argos niedergelegt und von Menelaus der Göttin geweiht worden war.[2] Wunderbarerweise werden ähnliche Dinge von Buddha in den Legenden erzählt. Nach der einen soll er fünfhundert Lebensstädien durchgemacht haben. Er war Vogel, Hirsch, Elephant u. s. w. gewesen, ehe er als Sohn des *Suddhodana* in's Fleisch kam. Andere sagen, er sei durch alle Existenzen der Erde gewandelt, durch See und Luft, und dass er die Bedingungen aller Zeitalter erfüllt habe. Desshalb wurde es ihm leicht, die Sympathien aller Geschöpfe und aller Welten zu gewinnen, für deren Erlösung er sich opfern und dienen musste. Diese Seelenwanderung durch verschiedene Incarnationen ist wiederum eine den Hindus entlehnte Idee. Die zehn Avatârs oder Incarnationen der Hindus sind wohlbekannt. Wie nahe berührt diess Alles wieder die moderne wissenschaftliche Theorie von der allmäligen, durch die Verwandlung bedingten Entwickelung der gesammten organischen sowohl als auch anorganischen Welt, die

[1] Bergk, poetae lyrici Graeci. Vol. II. 7, 1—15.
[2] Diogenes Laërt. VIII, 1, 4, und W. Smith's History of Greece. p. 137.

jetzt in unserer geistigen Atmosphäre so viel Staub aufwirft und deren weitgehendste, speculative Anhänger erklären, dass der grösste Mensch, sagen wir ein Platon oder Goethe, nichts ist, als die allmälige Entwickelung einer Monere, einer Plastidule, oder einer Monade, oder eines Atomes, wenn Sie wollen! Ich hoffe nun, Ihnen einen ziemlich ausführlichen Begriff von dem gegeben zu haben, was *Karma* oder das Princip der sittlichen Verantwortlichkeit im Buddhismus bedeutet, und die damit verbundene Lehre von der Seelenwanderung. In der Tat scheint *Karma* dieselbe Rolle in dieser Religion zu spielen, welche Gott und Unsterblichkeit in der christlichen übernommen haben. Erlauben Sie mir, hier anzuführen, was der siamesische Priester hierüber sagt: „Es giebt keinen Gott, welcher die Taten richtet und Lohn oder Strafe austeilt, sondern Lohn und Strafe ist einfach die unvermeidliche Folge des *Karma,* das aus sich selbst wirkt."

Mit andern Worten: der Buddhismus ist eine Religion in dem Sinne, in dem Ihr edler Philosoph Fichte einmal sagte: „Die Existenz moralischer Empfindungen und Beziehungen, das heisst die moralische Weltordnung, ist Gott". Diese Religion war es, welche das Herz Imanuel Kants mit Wonne erfüllte, als er die Schlussworte seiner „Kritik der praktischen Vernunft" niederschrieb:

„Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.* Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Ueberschwänglichen, ausser meinem Gesichtskreise, suchen und bloss vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äussern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, in's unabsehlich Grosse mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten)

ich mich, nicht wie dort, in bloss zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines *tierischen Geschöpfes*, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem blossen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muss, nachdem es eine kurze Zeit (man weiss nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer *Intelligenz*, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart."

Diese Religion meinte ein anderer Philosoph Ihres Landes, als er die folgenden Worte schrieb:

„Vergiss in keinem Augenblick, dass Du Mensch und kein blosses Naturwesen bist; in keinem Augenblick, dass alle Andern gleichfalls Menschen, d. h. bei aller individuellen Verschiedenheit dasselbe was Du, mit den gleichen Bedürfnissen und Ansprüchen wie Du sind — das ist der Inbegriff aller Moral."

„Vergiss in keinem Augenblicke, dass Du und Alles, was Du in Dir und um Dich wahrnimmst, was Dir und Andern widerfährt, kein zusammenhangloses Bruchstück, kein wildes Chaos von Atomen und Zufällen ist, sondern dass es Alles nach ewigen Gesetzen aus dem Einen Urquell alles Lebens, aller Vernunft und alles Guten hervorgeht — das ist der Inbegriff der Religion." [1]

Ich brauche ihn nicht zu nennen; ich fürchte mich fast, es zu tun, denn sein Name ist in manchen Kreisen noch sehr unpopulär. Er wird als Atheist verschrieen nicht nur von der orthodoxen Partei, was leicht zu begreifen und zu verzeihen wäre, sondern auch von den sogenannten Freidenkern, welche meinen, dass er viel zu weit gehe. Aber der verhasste Glasschleifer von Amsterdam — der Elende — wie Leibnitz ihn nannte, auf dessen Stirn alle Menschen jener Zeit die unverkennbaren Zeichen der Verdammniss lasen, wurde in einem späteren Jahrhundert ein „Gott-berauschter Mann", wie Novalis ihn nennt, und kein Geringerer als Schleiermacher sprach ihn heilig, „dessen Liebe das Unendliche war, sein Anfang und sein Ende". So wunderbar sind

[1] Strauss, der alte und der neue Glaube.

oft die Veränderungen, welche in dieser Welt stattfinden, und doch scheint die törichte Menschheit durch alle diese Erfahrung kaum weiser geworden zu sein!

Lassen Sie mich hier nun einige Worte über die Anklage des Atheismus hinzufügen, welche man so oft gegen den Buddhismus vorgebracht hat. Atheismus ist eine jener Benennungen, deren genaue Bedeutung schwer, ja ich möchte sagen, fast unmöglich zu bestimmen ist. Es wundert mich sehr, dass in unseren Tagen der wunderbarsten Schreibseligkeit sich Niemand der Aufgabe unterzogen hat, *eine Geschichte des Atheismus* zu schreiben und zu beweisen, wie es wahrscheinlich keinen einzigen grossen Mann, keinen einzigen moralischen oder religiösen Reformator, keinen einzigen philosophischen Denker von Bedeutung gegeben hat, der nicht mehr oder weniger unter dieser Anklage zu leiden hatte — wie von Kapila und Anaxagoras bis zu Renan und Stuart Mill die Kirchen unermüdlich ihr Anathema gegen solche Männer geschleudert haben. Selbst Jesus wurde, wie Sie schon wissen, ein Gotteslästerer genannt. — A. v. Humboldt ist heute noch in vielen Kreisen ein Atheist, und doch muss Jeder, der seinen „Kosmos“ liest, von jener ehrfurchtsvollen Frömmigkeit (es findet sich kein passenderes Wort dafür) sich emporgetragen und inspirirt fühlen, welche in diesem wundervollen Buche zum Ausdruck gelangt und dasselbe durch und durchwebt. Die Hindus (d. h. die echt rechtgläubigen) sehen die, welche an ihre 33 Millionen Götter, zumal an ihre *Trimûrti* (Trinität), nicht glauben, als unsühnbare Ketzer an und, wie Sie wohl wissen, machen es ihre christlichen Brüder in Europa auch nicht viel besser. Die Afrikaner von Loango und Ujiji würden die Hindus sowohl wie die Christen ohne Weiteres als Atheisten vom reinsten Wasser hinstellen, da sie ja ihren Fetischen keine Anbetung zollen! Die Fijianer sind ohne Zweifel die grausamsten, blutgierigsten und unmenschlichsten Cannibalen, welche es giebt. „Ehebrecher“, „Weiberdieb“, „Gehirnfresser“ gelten bei ihnen als Ehrenbezeichnungen. Ihre Götter sollen genau so sein, wie sie selber und führen ähnliche Handlungen aus. Diese Götter leben übrigens von den wohlgebratenen Seelen (denn bei ihnen sind die „Seelen“ materiell) derjenigen, die von ihren Anbetern gegessen werden. Ihre Nachbarn, die Samoaner, sind

allen Berichten nach weit humaner, weit tugendhafter, mit einem Worte weit menschlicher als sie und doch weit weniger religiös. Wie sehen desshalb die frommen Fijianer ihre gottlosen Nachbarn an? Hierüber sagt Lubbock in seinen wohlbekannten „Prehistoric Times“ p. 357: — „doch sahen die Fijianer die Samoaner mit Grauen an, weil diese weder Religion noch Glauben an irgend welche Götter (wie die ihrigen) hatten, noch irgend welche blutige Riten, wie sie auf den andern Inseln gebräuchlich sind.“

Hinsichtlich dieser Tatsachen bemerkt ferner der grosse englische Philosoph Herbert Spencer[1] Folgendes: „Der blutgierige Fijianer ohne Zweifel denkt, dass seine Menschenbeute im Namen eines seiner cannibalischen Götter aufzufressen eine verdienstvolle Tat sei, und dass sein Samoaner Nachbar, welcher diesen cannibalischen Göttern keine Opfer darbringt und überdies gegen seine Mitmenschen gerecht und human ist, dadurch nur den Beweis liefert, dass auch die Niederträchtigkeit mit seiner entsetzlichen Irreligiosität Hand in Hand geht.“

Jackson, ein Engländer, der frevelhaft genug war, sich gegen einige dieser Götter ohne die nötige Ehrfurcht zu benehmen, wurde von ihnen (den Fijianern) mit Entrüstung als „der weisse Ketzer“ bezeichnet. Man könnte wahrhaftig in einer ganzen Reihe von Vorträgen diese verschiedenen Formen des Atheismus und die Ursachen beleuchten, welche denselben zu Grunde liegen.

Vom Standpunkte des Christentums aus betrachtet, das sich keine Religion ohne einen übernatürlichen Gott oder ein übernatürliches künftiges Leben vorstellen kann, war Buddha demnach ein wirklicher Atheist; aber welcher hervorragende Denker oder Reformator war oder ist nicht Atheist in diesem Sinne? Wenn aber Religion den tiefen, lebendigen Glauben an jene ewigen Ideen bedeutet, welche wir unter Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte verstehen, die feste, unerschütterliche Ueberzeugung ihres endlichen Triumphs in der collectiven wie in der individuellen Menschheit, wenn Religion, sage ich, demnach (im praktischen Leben) den festen, begeisterungsvollen Entschluss bedeutet, der unter allen Umständen in vollkommener Uebereinstimmung mit diesen Ideen auch in alltäglicher Beschäftigung

[1] The Study of Sociology. 294.

zu leben strebt, so kann man den Buddhismus niemals Atheismus nennen, sondern vielmehr eine Religion im wahrsten und weitesten Sinne des Wortes! Und dass der Buddhismus oder Buddha diese Ideen besonders und wiederholt betont, ja, das allergrösste Gewicht darauf legt, haben selbst die unversöhnlichsten Feinde dieser Religion nicht bestreiten können. Ich citire zunächst Max Müller, ohne jedoch seine Definition des *Nirvâna* anzunehmen, die er in den ersten Sätzen geben will:

„Wie eine Religion, welche die Vernichtung des ganzen Daseins, des ganzen Denkens, der ganzen Individualität und Persönlichkeit als das höchste Ziel aller Bestrebungen lehrte, den Geist der Millionen von Menschen so mächtig ergriffen habe, *und wie dieselbe durch die besondere Vorschreibung der Pflichten der Sittlichkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Selbstaufopferung* einen entschieden veredelnden Einfluss, nicht bloss auf den Eingebornen Indiens, sondern auch auf den niedrigsten Barbaren Central-Asiens ausgeübt habe, ist ein Rätsel, welches zu lösen Niemand im Stande gewesen ist.“ [1]

Ferner: „Diese sittliche Lehre, an und für sich betrachtet, ist eine der vollkommensten, welche die Welt jemals kennen gelernt hat. *In diesem Punkte stimmen alle Zeugen, von feindlicher, wie von freundlicher Seite überein.*“ [2]

Diesem Ausspruche gemäss lasse ich unten einige *freundliche* wie auch einige *feindliche* Zeugen folgen, damit Sie sehen, wie Buddha und der Buddhismus von den verschiedensten Parteien beurteilt wird:

Vor Allem von Eugéne Burnouf, so zu sagen dem Begründer der buddhistischen Forschung in Europa:

„Je n'hésite pas à traduire par *charité* le mot: *Maitrî* qui exprime non pas l'amitié ou le sentiment d'affection particulière qu'un homme éprouve pour un ou pour plusieurs de ses semblables, mais ce sentiment universel qui fait qu'on est bienveillant pour tous les hommes en général et toujours disposé à les secourir.“ [3]

[1] Chips. I, 247—48.
[2] Chips. I, 224.
[3] Lotus de la bonne loi. 300.

Jetzt lasse ich Barthelémy Saint-Hilaire sprechen, der sonst kein Ende finden kann, den Buddhismus als „Atheismus“, Nihilismus“, „Materialismus“, „Fatalismus“ etc. zu bezeichnen, und doch über Buddha selbst sich folgendermassen ausdrückt:

„Je n'hésite pas à ajouter que sauf le Christ tout seul, il n'est point parmi les fondateurs de religion de figures plus pure, ni plus touchante que celle du Buddha. Sa vie n'a point de tâche. Son constant héroisme égale sa conviction, et si la théorie qu'il préconise est fausse, les exemples personels qu'il donne, sont irreprochables. Il est le modèle achevé de toutes les vertus qu'il prêche. Son abnégation, sa charité, son inaltérable douceur ne se démente point un seul instant. Il abandonne à 29 ans la cour du roi son père pour se faire religieux et mendiant. Il prépare silencieusement sa doctrine par six années de retraite et de méditation. Il la propage par la seul puissance de la parole et de la persuasion pendant plus d'un demi-siècle. Et quand il meurt entre les bras de ses disciples c'est avec la sérénité d'un sage qui a pratiqué *le bien* toute sa vie et qui est assuré d'avoir trouvé *le vrai.*“[1]

Ferner, zwei berühmte englische Forscher des Buddhismus, die sich über das *Dhammapadam* oder das Evangelium der Buddhisten folgendermassen aussprechen:

„In dem *Dhammapadam* haben wir einen sittlichen Codex und eine Reihe sittlicher Maxime, welche in ihrer Reinheit, Vorzüglichkeit und Weisheit nur den Worten des göttlichen Gesetzgebers nachstehen dürften.“[2]

„Aus den Sprüchen dieses Buches lässt sich eine Sammlung machen, welche in der Reinheit ihrer sittlichen Lehre ihres Gleichen bei irgend welchem anderen heidnischen Verfasser wohl kaum finden dürfte.“[3]

Ferner Lord Amberley, der in einem geistvollen Vergleiche zwischen Confucius, Buddha und Christus folgende Bemerkungen macht:

[1] „Le Buddha et sa religion.“ V.

[2] Knighton's, History of Ceylon. 77.

[3] Hardy I, 169.

„Von diesen drei Männern wäre vielleicht treffend zu sagen, dass Confucius der gedankenvollste, *Sâkyamuni* der eminent tugendhafteste und Christus der tiefreligiöseste war . . . Der Hindu, wie er in seinen Biographieen geschildert wird, zeigt uns einen Charakter, der wahrhafte Schönheiten darbietet, frei von einigen Fehlern, welche in dem des Juden bemerkt werden können . . . . Alles, was sich hier sagen lässt, ist, dass, wenn wir das Bild beider Propheten als wahr geschildert annehmen, in *Sâkyamuni* eine Reinheit der Stimmung zu finden ist, eine Abwesenheit der Violenz, der Bitterkeit, des persönlichen Gefühls und der feindseligen Vorurteile, welche ihn vielleicht noch höher stellen, als seinen jüdischen Mit-Propheten (Fellow-Prophet).“[1]

Ferner Carl Friedrich Köppen in seinem berühmten Werke: „Die Religion des Buddha“.

„Man könnte viele Seiten füllen, wollte man die ehrenden Zeugnisse zusammenstellen, welche der buddhistischen Ethik, der Lauterkeit ihrer Motive, dem Geiste der Uneigennützigkeit, Milde und Sanftmut, von dem sie durchdrungen wird, ihrem erziehenden und veredelnden Einflusse von den verschiedensten Seiten her gezollt werden, von gelehrten Forschern, Historikern und Reisenden, selbst von solchen, bei denen Unparteilichkeit kaum vorausgesetzt werden kann, von den Missionären.“[2]

Ich schliesse meine Citate mit diesen Worten Köppens, der geradezu *das* herausgesagt, was ich sagen wollte, und verweise diejenigen, welche sich näher damit befassen wollen, auf sein obengenanntes Werk.

Nun, meine Herren, wenn eine Religion solche erhabene Tugenden lehrt und nach freundlichen und feindlichen Zeugen solch' einen veredelnden Einfluss auf die Menschenrassen (und zwar die rohesten und die wildesten auf der ganzen Erde) gehabt, von denen sie anerkannt wird, so muss dieselbe doch *göttlich* genannt werden, und wenn purer Atheismus Solches hervorbringen kann, so würden Sie gewiss geneigt sein, mit mir auszurufen: „Heil dir, Atheismus!“; zumal, wenn Sie die Entwickelungsgeschichten der verschiedenen theistischen und monotheistischen

[1] „Analysis of Religious Beliefs“. I, 488—90.
[2] Die Religion des Buddha. 453.

Religionen kennen und sich daran erinnern würden, welche haarsträubenden, unerhörten Gräueltaten die beiden semitischen Religionen, d. h. das Christentum und der Mohamedanismus, im Namen Gottes jahrhundertelang verübt haben. Ich erinnere Sie bloss an die Verfolgung der Albigenser, der Lollarden und der Juden im Mittelalter; an die Verbrennung Arnolds von Brescia, des Hieronymus von Prag, Johann Huss, Giordano Bruno, Campanella, Vanini, Savonarola bis zu der des Mediciners Servetus; ich erinnere Sie ferner an den glorreichen Papst Alexander VI. und an die glorreiche Borgia-Familie, der er angehörte; an Catharina von Medicis und die Bartholomäus-Nacht u. s. w. u. s. w. (Genug des Gräuels!) — und dann frage ich Sie: Sind das alles Merkmale der *Göttlichkeit* der betreffenden Religion? Llorente, der bekannte Verfasser der „Geschichte der spanischen Inquisition“, teilt die folgenden Ziffern mit, welche jeden Menschen schaudern machen müssen: —

Torquemada und seine Henkersknechte sollen binnen 18 Jahren 10220 Individuen am Pfahle, 6860 in effigie verbrannt und sonst 97321 bestraft haben. Noch weiter: die heilige, göttliche Inquisition soll zwischen den Jahren 1481 und 1808 im Ganzen nur 340000 bestraft haben, worunter ungefähr 32000 verbrannt worden!

Das sind alles Tatsachen, meine Herren, worüber man Bände schreiben könnte und auch Bände geschrieben worden sind. Und nun bedenken Sie, dass diese Taten, richtiger Verbrechen, alle von Leuten verübt worden, welche sich anmassten, im alleinigen, so zu sagen in einem Monopol-Besitze der Göttlichkeit und des Heiligtums zu sein, und welche alle Religionen und Sekten, die es nicht anerkennen wollten, als gottlose Atheisten brandmarkten und, wo günstige Gelegenheit dazu vorhanden war, Tausende von solchen Atheisten verbrennen oder verfaulen liessen! Auf der andern Seite werden ähnliche Vorgänge niemals — nicht einmal von den Missionären, welche immer den Buddhismus oder den Hinduismus anschwärzen, um ihre eigene Religion höher aufstellen zu können — vom Buddhismus erzählt, welcher geradezu den ganz entgegengesetzten Weg der Milde und Sanftmut beständig verfolgt zu haben scheint und eben dadurch seine Siege über die meisten Menschen (denn bekanntlich sind die Buddhisten zahlreicher als die Anhänger irgend einer anderen Religion) der Welt

errungen und über dieselben einen überaus veredelnden Einfluss ausgeübt hat. Von diesen beiden Bildern betrachten Sie einmal *dieses* und einmal *jenes* und dann sagen Sie: Welches ist wohl höher, d. h. göttlicher, welches steht wohl näher jenen ewig unwandelbaren Ideen, welche Platon als göttliche bezeichnete und wofür sein Meister das Leben einbüssen musste? Wenn der Spruch Jesu: „Ihr sollt den Baum an seinen Früchten erkennen", richtig ist, was wäre dann unsere Erkenntniss, unser Urteil über den Buddhismus, der solche schöne, edle Früchte getragen hat? Gewiss, dass es die höchste, erhabenste, d. h. die *göttlichste* Religion der Welt sei und dass derjenige, welcher eine solche Lehre *aus dem Innersten seines Wesens* zur Welt brachte, *voll des Höchsten, des Göttlichen* gewesen sein muss, welchen Namen auch wir dem Höchsten beilegen möchten:

„Nenn' es dann, wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist Alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut!"

Nirvâna.

Seitdem ich in Europa und insbesondere in Deutschland weile, habe ich ebenso oft gestaunt wie mich gefreut, wenn ich beobachtet habe, wie ungemein warm das Interesse ist, welches die Gebildeten Englands und Deutschlands für die zwei Religionen meines Vaterlandes, nämlich für den Hinduismus und den Buddhismus, empfinden. Ich bin wiederholt gebeten worden, ihnen Alles zu erzählen, was ich darüber wüsste, und als ich mir im Verlaufe unseres Gesprächs die Freiheit nahm, von den Ansichten einige zu perhorresciren, manche zu verwerfen und die meisten mehr oder weniger zu modificiren, die in beiden Ländern über jene Religionen verbreitet sind, sah man mich halb erstaunt und halb misstrauisch an. Besonders geschah das, wenn es sich um eine Hauptlehre des Buddhismus, ich meine um die viel bestrittene Lehre des Nirvâna, handelte. Das Interesse, das diese Lehre erregt hat, ist ohne Zweifel berechtigt, indem dieselbe man könnte

sagen den Eckstein des Buddhismus bildet, oder, wie ich mehr als einmal in meinen öffentlichen Vorträgen erwähnt habe, nimmt das Nirvâna ein ähnliches Verhältniss zu dem Leben und den Lehren Buddha's ein, wie das „Reich Gottes" zu dem Leben und der Lehre Christi.

Es dürfte daher von Interesse sein, den folgenden Auszug des *Milinda Praçna,* eines Pâli-Werks, zu lesen, welches sich eben auf diese wichtige Frage bezieht. Das Werk soll kurz vor der christlichen Zeitrechnung entstanden sein. (Siehe „Eastern Monachism" by Spence Hardy.) Aus dieser Uebersetzung würde es wohl einleuchtend sein, dass das Nirvâna nicht die „Erlöschung der Flamme der Existenz" bedeutet, wie es im Allgemeinen behauptet wird, sondern vielmehr: „eine Wahrnehmung des Geistes — das reine, freudevolle Nirvâna, frei von der Unwissenheit und schlechten Begierde" — dass es vielmehr und wahrhaftig bloss den erhobenen Zustand unseres geistigen Bewusstseins bedeutet, wovon der Dichter so tief und doch so schön singt:

„Entschlafen sind nun wilde Triebe,
Mit jedem ungestümen Tun,
Es reget sich die Menschenliebe,
Die Liebe Gottes regt sich nun."

Milinda Praçna.[1]

(Gespräch zwischen einem König und einem buddhistischen Missionär.)

Milinda (König): Du sprichst, o Hochverehrter, von Nirvâna; aber kannst Du es mir zeigen, oder es mir erklären durch die Farbe, ob es blau, gelb, rot oder von irgend einer anderen Farbe sei; oder durch Zeichen, Ort, Länge, Methode, Metapher, Causalität oder Ordnung; kannst Du durch eines dieser Mittel, oder in einer dieser Weise es mir erklären?

Nâgasena (Missionär): Ich kann es durch irgend eines dieser Attribute oder Eigenschaften nicht erklären.

Milinda: Das kann ich wirklich nicht glauben.

Nâgasena: Da ist der grosse Ocean. Hätte man Dich fragen wollen, Langlebender, wie viel Mass Wasser sind da, oder wie viele lebendige Wesen enthält er, was würdest Du dazu sagen?

[1] *Milinda* oder *Menander* — ein griechisch-baktrischer König, welcher kurz vor der christlichen Zeitrechnung zu Sagala in Panjab regierte und sich zum Buddhismus bekehren liess.

Milinda: Ich würde sagen, dass es keine richtige Frage wäre; denn es ist eine solche, die Niemand beantworten kann.

Nâgasena: Ebenso kann man die Grösse, Gestalt, Farbe oder die anderen Attribute des Nirvâna nicht angeben, obgleich es seinen eigenartigen und wesentlichen Charakterzug besitzt. Ein Rishi (Heiliger) könnte wohl die *von mir* gestellte Frage beantworten, aber er könnte doch nicht die Eigenschaften des Nirvâna erklären, noch irgend ein Deva (Gott) der unsichtbaren Welten.

Milinda: Es könnte wahr sein, dass Nirvâna die Glückseligkeit wäre, und dass seine äusseren Eigenschaften nicht zu beschreiben wären; aber könnte man nicht seine Vorzüge oder Wohltaten durch irgend eine Art der Vergleichung darstellen?

Nâgasena: Es ist wie die Lotosblume, befreit von ihrem Schmerz, wie die Lotosblume, befreit von dem Schlamme, woraus sie entsteht. Es ist wie das Wasser, indem es das Feuer des Schmerzes auslöscht, wie das Wasser, das den Körper erfrischt; es überwältigt den Durst nach dem, was schlecht ist, wie das Wasser den natürlichen Durst überwältigt. Es ist wie eine Arznei, indem es denen hilft, die an dem Gifte des Schmerzes leiden, wie die Arznei denen, die durch Krankheit leiden; es beseitigt auch den Schmerz der wiederholten Existenz, wie die Arznei die Krankheit beseitigt; ferner macht es uns unsterblich, wie die Arznei den Tod abwehrt. Es ist wie das Meer — es ist frei von der Unreinheit des Schmerzes, wie das Meer von jeder Art Fäulniss; es ist ungemessen, unendlich, so dass unzählige Wesen es nicht erfüllen, wie das Meer unergründlich ist, und von den Gewässern aller Indusströme nicht erfüllt werden kann. Es ist wie der Raum, indem es nicht erzeugt wird (von irgend einer äusseren Ursache), es stirbt nicht, verschwindet nicht, wird nicht erzeugt; es hat keine Oertlichkeit; es ist der Aufenthalt der Rahats (die, welche die unmittelbar nächste Stellung nach den Buddhas einnehmen) und der Buddha's, wie der Raum der Aufenthalt der Vögel ist; es kann nicht verborgen bleiben und seine Ausdehnung ist endlos. Es ist wie der magische Juwel, indem es Alles giebt, was man verlangt. Es ist wie das rote Sandelholz, indem man es schwer bekommt; sein Duft ist auch unvergleichbar, und es wird von den Weisen bewundert. Es ist wie der Mahâ-Méru (ein Berg, der in

den indischen Mythen und Traditionen eine sehr bedeutende Rolle spielt, ähnlich wie der Olympus bei den Griechen), indem es höher ist, wie die drei Welten, sein Gipfel ist schwer zu erlangen; und wie die Samen auf der Oberfläche eines Felsens nicht gedeihen, so kann es der Schmerz auch nicht in Nirvâna; ferner ist es frei von der Feindseligkeit oder vom Zorn.

Er sagt ferner:

Man kann weder sagen, dass es erzeugt, noch dass es nicht erzeugt werde; dass es die Vergangenheit, die Gegenwart oder die Zukunft sei; noch kann man sagen, dass es das Sehen des Auges, oder das Hören des Ohres, oder das Riechen der Nase, oder der Geschmack der Zunge, oder das Tasten des Körpers sei.

Milinda: Dann sprichst Du von einem Dinge, das nicht existirt. Du sagst weiter nichts, o Hochverehrter, als dass Nirvâna — Nirvâna ist; folglich giebt es kein Nirvâna.

Nâgasena: Grossmächtiger König! Nirvâna *ist; es ist eine Wahrnehmung des Geistes; das reine freudevolle Nirvâna, frei von der Unkenntniss und schlechten Begierde,* und wird von den Rahats wahrgenommen, die die Früchte der Wege geniessen.

Milinda: Wenn es irgend eine Vergleichung gäbe, wodurch man die Natur oder die Eigenschaften des Nirvâna begreiflich machen könnte, so habe die Güte, Verehrtester, es in dieser Weise zu erklären!

Nâgasena: Da ist der Wind; aber könnte man seine Farbe erklären — könnte man wohl sagen, dass er an irgend einem gewissen Orte sei, oder dass er klein oder gross, lang oder kurz sei?

Milinda: Man kann nicht sagen, dass der Wind etwa so oder so ist; er kann nicht in die Hand genommen und gequetscht werden. Doch der Wind *ist.* Wir nehmen ihn wahr, indem er unsere Brust erfüllt, an den Körper stösst und die Bäume des Waldes beugt; aber man kann weder seine Natur, oder wie er wirklich sei, erklären.

Nâgasena: Gerade so ist Nirvâna, indem es den unendlichen Schmerz der Welt beseitigt, und sich als die Hauptglückseligkeit der Welt darbietet, aber seine Attribute oder Eigenschaften können nicht erklärt werden.



Die Ursachen der Armut Indiens.

I.

Indien wird unter der britischen Herrschaft täglich ärmer und ärmer; denn die ungeheueren Kosten der Regierung des Landes erfordern eine überaus starke Besteuerung, die das Lebensblut des Volkes völlig aufsaugt. Dieselbe ist aber erstens deshalb notwendig, weil die Regierung des Landes ausschliesslich auf einem fabelhaft kostspieligen fremden Beamtentum beruht, zweitens, weil eine Armee mit unerhörten Ausgaben erhalten werden muss und drittens, weil das Land mit Lasten beladen wird, die demselben von Rechtswegen nicht aufgebürdet werden dürften.

Der erste Umstand bedarf keines Beweises. Jedermann weiss, dass die Behauptung der Regierung, sie lasse die eingeborene Jugend Indiens zur Mitbewerbung im öffentlichen Dienste zu, einfach unwahr ist. Der ehrenwerte Frederick Shorn, ein Sohn des ersten Lords Teignmouth, schrieb unter der Regierung Lord William Bentink's eine Reihe „Briefe über indische Angelegenheiten", welche damals grosses Aufsehen erregten. Er war bengalischer Civilbeamter und damals Richter zu Farukabad in den Nordwestprovinzen. In einem seiner Briefe sagt er: „Der leitende Grundsatz der Engländer ist gewesen: die ganze indische Nation auf jede mögliche Weise zu ihrem eigenen Nutzen und Wohl dienstbar zu machen." Wir fügen bei: Die Indier sind von jeder Ehrenstelle, jeder Würde und jedem Amte, zu dessen Annahme der unbedeutendste Engländer bewogen werden kann, ausgeschlossen; nur solche Stellen, welche kein Engländer zu bekleiden Lust hätte, werden den Kindern des Landes anvertraut. Das bestätigte auch Robert Knight, der kühnste und redlichste Kämpfer

für eine ehrliche Regierung in diesem Lande, indem er in der August-Nummer des Londoner „Statesman“ bemerkte: „In ihrer Proklamation vom 1. November 1858 versicherte Ihre Majestät dem Volke feierlich, dass alle Unterschiede der Rasse, der Farbe und des Glaubens abgeschafft seien und dass die Eingeborenen Indiens künftig ebenso viel Anspruch auf die Wählbarkeit zu höheren Aemtern im Lande haben sollten, als die Angehörigen Englands, wenn sie sich nur zu solchen Aemtern eignen würden. Nachdem wir die Proklamation erlassen, schritten wir zu der Erklärung, dass für Alle, welche eintreten wollen, ein und dasselbe Tor offen stehe ..... Aber wie heuchlerisch wird dieses Anerbieten, wenn, wie Jedermann sieht, dies Tor der eingeborenen Jugend unzugänglich gemacht wird! Das Tor steht offen, ja, das unterliegt keinem Zweifel, aber um es zu erreichen, muss der eingeborene Jüngling im zarten Alter von 14 oder 15 Jahren seines Vaters Haus und Heim verlassen und den halben Erdball durchwandern, um dazu zu gelangen, und er muss dort unter fremden Leuten sich aufhalten und am Tore warten, drei, vier oder fünf Jahre lang, bloss auf die Möglichkeit des Erfolges. Nehmen wir nun einen Augenblick an, statt des Tores in London stünde ein solches in Kalkutta offen; wie viele englische Häuser würden ihre Söhne aussenden, um das Glück ihres Eintretens zu versuchen? Der Gegenstand ist so peinlich und für mich so demütigend, dass ich nicht gerne darüber schreibe. Wir beschwören beständig eingeborene Männer, sich auf den Dienst ihres Vaterlandes vorzubereiten, und sagen ihnen fortwährend, das Tor dazu stehe ihnen offen unter unserer hochherzigen Herrschaft, während wir es ihnen doch, wie alle Welt weiss, mit Riegeln und Balken, welche keine Gewalt bezwingen kann, fest verschlossen haben.“

Mr. Knight hat indessen die Sache des indischen Volkes nicht in so ausdrücklicher Weise verfochten, als er gekonnt hätte. Um diesem Volke Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sollte bei seinen Angehörigen die höchste zur Ablegung der Civildienstprüfung gestattete Altersgrenze wenigstens drei oder vier Jahre höher gestellt werden, als bei den bengalischen Candidaten, weil die ersteren sich in einer Sprache bewerben, welche nicht die ihrige ist, die letzteren aber in derjenigen, welche sie mit der

Muttermilch in sich aufgenommen haben. Auch sollte, um Jenen gerecht zu werden, die Prüfung in Indien abgehalten werden, und dies ist so selbstverständlich, dass es keiner Begründung bedarf. Aber die Prüfung wird, zuwider allen Begriffen von Gerechtigkeit, in einem 6000 Meilen von den nächstgelegenen Küsten Indiens entfernten Lande abgehalten und die höchste Altersgrenze, statt für die Eingeborenen höher zu sein, ist nach und nach so herabgesetzt worden, dass es für dieselben gegenwärtig schlechterdings unmöglich ist, in den Dienst ihrer eigenen Heimat einzutreten. Die Altersgrenze war ursprünglich auf 22 Jahre festgesetzt; aber als man wahrnahm, dass die Indier in grosser Zahl in den Dienst eintreten würden, wenn man sie nicht heruntersetzte, wurde sie auf 21 Jahre gebracht; aber selbst diese Herabsetzung konnte den Zweck unserer Herren nicht erfüllen, denn neun oder zehn Eingeborene traten trotzdem in den Dienst ein; um daher diese Eintritte künftig unmöglich zu machen, wurde die Grenze auf 19 Jahre eingeengt. Jetzt endlich war das Ziel der Herrscher erreicht, denn jetzt ist es für einen eingeborenen Indier, selbst wenn er sein Heim und Vaterland verlassen, in seinem vierzehnten oder fünfzehnten Jahre dem religiösen Bann trotzen und überdies zwanzig- bis dreissigtausend Rupien (zu etwa 2 Fr.) ausgeben könnte, unmöglich, eine fremde Sprache zu bemeistern, so lange er in seinen Zehnerjahren steht, und hierin mit Jünglingen in die Schranken zu treten, deren Muttersprache sie ist. So sind die Leute vom Dienste ihres eigenen Vaterlandes ausgeschlossen worden!

In der nämlichen Nummer des „Statesman“ sagt Mr. Knight: „Wir haben als Volk so wenig Einbildungskraft, dass es unmöglich erscheint, dem durchschnittlichen Engländer begreiflich zu machen, auf welche Folgen die Anstellung britischer Beamten statt Eingeborener hinzielt. Sie zielt darauf hin, dass kein einheimischer Beamter mehr im Lande zu finden ist; die ganze Classe Solcher ist mit einem Schlage ausgerottet. In unserm selbstsüchtigen Neide berauben wir ein freundlich gesinntes Volk alles Dessen, was die Völker hoch halten, ja alles Dessen, was wir selbst hoch halten, und wenn sich uns Verderben in den Weg legt und die Völker uns ihr Elend zum Vorwurf machen, so anerkennen wir die Ursache ihres Ruins eher in jedem möglichen

Umstand, als in dem richtigen.“ Es ist die Ausübung der Herrschaft durch fremde Beamte, welche Indien mehr Schaden zufügt, als irgend etwas Anderes. Es ist ein Fehler geworden, als Indier geboren zu sein. Selbst unter der mohammedanischen Herrschaft war es nicht so; denn damals standen die höchsten Aemter, bürgerliche wie militärische, den Eingeborenen des Landes ohne Unterschied der Classe und des Glaubens offen. Wenn die britische Regierung die Eingeborenen zum Dienste ihres Vaterlandes zulassen wollte, würde sich ein weites Tor des Verderbens schliessen, denn in diesem Falle könnte ein nur halb so kostspieliger Civildienst organisirt werden, der noch dazu seine Aufgabe doppelt so gut erfüllen würde. Ein mit den Kindern des Landes besetzter Civildienst braucht bei Weitem nicht so hoch besoldet zu werden, wie ein aus Fremden gebildeter. Der gesammte Civildienst des Landes könnte mit eingeborenen jungen Männern von hoher Bildung, Charakterstärke und Befähigung versorgt werden, wenn ihn nur die Regierung mit solchen versorgen wollte. Wir meinen natürlich nicht, dass die Regierung mit einem Male die unter ihr stehenden höchsten Aemter mit Eingeborenen besetzen sollte; sie könnte alle Stellen bis herab zu den Kommissären der Divisionen den Europäern vorbehalten, obschon es wahrlich keine Sünde wäre, ausnahmsweise fähige eingeborene Staatsdiener zu Stellungen von solcher Würde und solchem Einfluss zu erheben. Aber all’ dies ist müssiges Gerede; denn es wäre äusserst unvernünftig, zu hoffen, dass die Regierung den Eingeborenen Indiens jemals das Tor zum Dienste ihres Vaterlandes öffnen werde. Zahlreiche Versprechungen sind seit 1838 gemacht worden, dieses Tor zu öffnen, aber sie blieben bis auf den heutigen Tag uneingelöst. Jedenfalls aber unterliegt es keinem Zweifel: würde das Land durch billige einheimische statt kostspieliger fremder Arbeit regiert, so würde eine der Hauptstrassen, auf welcher das Land seinem Untergang entgegen geht, für immer gesperrt sein.

Was aber die Fähigkeit der Eingeborenen für den öffentlichen Dienst ihres Landes betrifft, so wird es genügen, zu sagen, dass uns wiederholt Mitglieder des obersten Gerichtshofes von Kalkutta, also Männer von Gewicht und Urteil, versichert haben: Die eingeborenen Unterrichter verwalten die Rechtspflege auf befriedigen-

dere Weise als die englischen Richter, welche drei bis sechs, ja acht Mal so viel Gehalt beziehen als Jene. Es wäre wunderbar, wenn es anders wäre, denn wie können die europäischen Beamten mit ihrer grossartigen Unwissenheit bezüglich der Sitten und Gebräuche, der Sprachen und Religionen, der Hoffnungen und Befürchtungen, der Gedanken und Bestrebungen des indischen Volkes anders, als höchst erstaunliche Missgriffe in der Ausübung ihrer administrativen oder gerichtlichen Pflichten begehen? Es ist daher bloss eine Ausflucht, zu sagen, dass die Eingeborenen des Landes für höhere Aemter noch nicht reif seien. Es wird ihnen ja keine Gelegenheit gegeben, ihre Befähigung an den Tag zu legen und doch werden sie als unfähig verschrieen! Man gestatte nur, dass die Civildienstprüfung in Indien abgehalten werde und erhöhe die Altersgrenze für Ablegung derselben auf 22 Jahre, und wenn dann die Eingeborenen die Prüfung nicht bestehen oder sie bestehen, aber sich für die höheren Aemter ungeeignet erweisen, so wird Niemand mehr sagen, die britische Regierung sei ungerecht gegen die begründeten Klagen und Bestrebungen des indischen Volkes, wenn sie dessen Angehörige zu jenen Stellen nicht erhebt. Aber weil man weiss, dass die Indier den höchsten Stellen gewachsen sind, öffnet ihnen die Regierung das Tor zum Dienste ihres eigenen Landes nicht, und diese ungerechte Ausschliessung ist eine der wichtigsten Ursachen der übermässigen Besteuerung, welche über das Land beinahe den Ruin gebracht hat.

II.

Eine andere Ursache, welche die schwere Besteuerung notwendig macht, ist der ausserordentlich hohe Aufwand für das indische *Heer*. Die Kosten dieses Heeres, welches nur 180000 Mann beträgt, unter denen sich 120000 *Sepoys* (eingeborene Truppen) mit einem Sold von 7 bis 8 Rupien monatlich befinden, belaufen sich auf etwa 200 Millionen Rupien jährlich in Friedenszeiten. Nun kostet das deutsche Heer, welches etwa eine Million Soldaten zählt und anerkannter Massen das schönste der Welt ist, denselben Betrag, oder, mit anderen Worten: ein Soldat in Indien kostet mehr als fünf Mann in Deutschland! Die Sepoys kosten, wie wir wissen, sehr wenig, da sie nur 7 bis 8 Rupien monatlich oder

etwa 100 Rupien jährlich erhalten. Es sind vielmehr die im Lande garnisonirenden 60000 englischen Soldaten, welche Indien sechs oder sieben Mal soviel kosten als die nämliche Anzahl in Deutschland. Jeder von ihnen kommt dem indischen Volke durchschnittlich auf etwa 2000 Rupien jährlich zu stehen. Die ostindische Compagnie erhielt ihre prächtige Armee von mehr als 300000 Soldaten mit der Summe von 110 bis 120 Millionen Rupien jährlich, während unter der unmittelbaren Herrschaft der Krone eine Last von etwa 200 Millionen Rupien dem Volke für die Erhaltung einer Armee von weniger als 200000 Mann auferlegt wird! Warum sollte dieser masslose Aufwand nicht beschränkt werden? Und dazu ist der Kriegsdienst den Kindern des Landes ebenso verschlossen wie der Civildienst. Englische Jünglinge aus guten Familien werden für den Militärdienst in Indien herangezogen und treten in denselben mit guter Bezahlung als untergeordnete Offiziere; aber eingeborene Jünglinge, von so edler Abkunft, so treu, tapfer und intelligent sie auch sein mögen, müssen den Dienst der Verteidigung ihres Vaterlandes von der Pike auf durchmachen. Die Râjâs, Nabobs, Sardars (Häuptlinge) und Zemindars (Gutsbesitzer) des Landes haben schlechterdings keine andere Laufbahn vor sich, als die, ihre Tage in untätiger Musse und sinnlichem Vergnügen hinzubringen, und der Adel kann nach keinen anderen Stellungen im Dienste seines Landes streben, als nach solchen, welche die Engländer verschmähen. Hätten die Eingeborenen freien Zutritt zum bürgerlichen und kriegerischen Dienste ihrer Heimat, und würden diese Dienste durchaus einer Reform unterzogen, so würde die Staatsausgabe dafür wenigstens auf die Hälfte herabgesetzt und ebenfalls die Hälfte der Steuer würde überflüssig sein. *Kein Land ist jemals so verschwenderisch und selbstmörderisch regiert worden, wie Indien.*

Die *dritte* wichtige Ursache der Notwendigkeit übermässiger Besteuerung, unter welcher das Volk seufzt, besteht darin, dass Indien fortwährend mit Lasten beladen wird, welche dasselbe schlechterdings nichts angehen. Es ist allgemein bekannt, dass Indien eine grosse Staatsschuld hat, eine Schuld von nicht weniger als 2500 Millionen Rupien, welche dem Volke eine Zinszahlung von etwa 120 Millionen Rupien jährlich auferlegt. Wie verhält

es sich nun mit dieser Staatsschuld? Wann borgte das indische Volk diese 2500 Millionen Rupien oder für welchen Nutzen Indiens borgte die britische Regierung diese ungeheuere Geldsumme? Auf diese Frage antwortet der Londoner „Statesman“ in zwei Artikeln unter der Ueberschrift: „Sir John Lubbock über indische Finanzen“. Wir erfahren hier, dass die sogenannte indische Schuld, welche eine Besteuerung von 120 Millionen Rupien zur blossen Zahlung der Zinsen erfordert, lediglich eine Schuld Englands ist, welche auf die Schultern Indiens abgeladen wurde in Kraft des Grundsatzes: „Macht geht vor Recht“. [1]

Die ostindische Compagnie führte mit Zustimmung der britischen Krone einen langen Krieg mit den alten Nebenbuhlern Englands, den Franzosen, in Süd-Indien. Das Ende davon war, dass die Franzosen unterlagen, die ostindische Compagnie aber in schwere Schulden geriet. Zu dieser Zeit eroberte Lord Clive Bengalen und die ostindische Compagnie überband sofort dieser Provinz alle ihre Verbindlichkeiten. Der Londoner „Statesman“ sagt: „Die Compagnie schätzte die Kosten jenes Krieges auf mehr als 5 Millionen Pfund Sterling. Demnach hat das indische Volk, die Zinsen eingerechnet, die enorme Summe von 160 Millionen Pfund Sterling für einen Krieg bezahlt, welcher von Seite der Engländer gegen ihre französischen Feinde unternommen wurde, und zwar lange bevor Indien unter englische Herrschaft kam. Dieser Krieg wurde vom Anfang bis zum Ende ausschliesslich für englische Zwecke und durch die Streitkräfte der Krone geführt. Als die Arbeit getan und die Rechnung der Compagnie zu bezahlen war, musste Bengalen dafür einstehen und man präsentirte ihm keck den Wechsel für den ganzen Betrag!“

Der „Statesman“ bemerkt ferner: „Die Krone Englands genehmigte förmlich jede Verfügung, welche die Compagnie hinsichtlich der Einkünfte Bengalens treffen würde, unter der „ehren-

[1] Wir verweisen unsere Leser, die sich damit noch näher beschäftigen wollen, auf einige Aufsätze über die indischen Finanzen von Herrn Hyndman in „The Nineteenth Century“ vor etwa 4 Jahren sowie auf die damaligen Reden der Herren Gladstone, Bright, Fawcett und Andern im Hause der Gemeinen. Zu gleicher Zeit benutzte der berühmte Culturhistoriker Herr Fredric von Hellwald die erwähnten Aufsätze und Reden zu einem längeren Artikel im „Auslande“ über die Ausbreitung Indiens.

haften“ Bedingung, dass sie jährlich 400000 Pfund Sterling in den englischen Staatsschatz, als Anteil an der Beute, bezahle. Wir mögen diese Handlungsweise beschönigen, wie wir wollen, so ist die Wahrheit die, dass England einfach der Compagnie erlaubte, die Fürsten und das Volk Indiens zu plündern, unter der Bedingung, dass ein jährlicher Beitrag von 400000 Pfund Sterling aus der Beute in die britische Staatscasse flösse. Dies also ist der Ursprung der sogenannten indischen Schuld. Krieg auf Krieg wurde geführt, darunter der schändliche Rohilla-Krieg, und grosse Eroberungen von Land wurden gemacht, und da die Einkünfte Bengalens die Kosten nicht bestreiten konnten, wurde der glänzende Plan gefasst, die Hülfsquellen des indischen Volkes in einer Schuld zu verpfänden. So wurden die Einkünfte Bengalens benutzt, den Staat von Mysore und dann die Einkünfte von Mysore, das Reich der Maharatten zu zerstören und so weiter . . . Die um den Hals des indischen Volkes hängende Schuld stellt einen Teil des Preises dar, um welchen das britisch-indische Reich gegründet worden ist.“

III.

Ein anderes bezeichnendes Beispiel vom Ursprung der sogenannten indischen Schuld bespricht der „Statesman“ mit folgenden Worten: „Im Jahre 1814 eröffnete das Parlament den Handel mit Indien der Privattätigkeit, verlängerte aber das Monopol, welches die ostindische Compagnie für den Handel mit China besass, auf weitere zwanzig Jahre. Das Kapital der ostindischen Compagnie von 6 Millionen Pfund Sterling war durch Dividenden und Verluste mehrere Male verschlungen worden. Aber die Compagnie konnte ohne Kapital nicht Handel treiben, und um sie mit solchem für den chinesischen Handel zu versehen, — was tat man? Kraft Genehmigung der Aufsichtsbehörden (Board of control) — denn das Parlament vernahm von der Sache bis zwanzig Jahre später nichts — wurde die Compagnie ermächtigt, ihre Bücher mit einem Kapital von 21 Millionen Pfund Sterling zu eröffnen (und zwar vermittelst der Annahme, dass alles seiner Form nach überhaupt commerzielle Gut, welches die Compagnie besass, als ihr Privateigentum betrachtet werden sollte. Es kam nicht darauf

an, womit das Eigentum bezahlt worden; die Millionen, die an Produkten in den Londoner Waarenhäusern der Compagnie lagen, und die weiteren Millionen, die sich auf der Rückfahrt aus Indien und China befanden und durchweg aus den indischen Einkünften bestritten waren, — Alles wurde als Handelsgut der Compagnie erklärt, während die sie belastende Schuld auf die Rechnung ihres Landbesitzes, mit anderen Worten auf das indische Volk übertragen wurde). Bei dieser bequemen Anordnung hatte die lange Periode ungünstigen Handels und schlechter Regierung, welche der Uebernahme des Regiments in Bengalen durch die Compagnie im Jahre 1765 folgte, das Ergebniss, dass die Compagnie schliesslich mit einem Capital von 21 Millionen Pfund Sterling von der Regierung zurücktrat, obschon sie dieselbe mit Schulden beladen angetreten hatte, und dass sie während des inzwischen verflossenen halben Jahrhunderts 23 Millionen Pfund Sterling an Dividenden verteilen konnte! Gewiss ist diese unsaubere Abmachung geeignet, die tiefste Empörung hervorzurufen! Zwanzig Jahre später, als auch der Handel mit China aufgegeben war, wurde die Bilanz der Compagnie nach Massgabe jener willkürlichen Annahme von 1814 festgesetzt und die Anwälte der Compagnie behaupteten, um 9 Millionen Pfund Sterling betrogen zu sein, als der Betrag ihres Capitals in jenem Jahre vom Parlament auf 12 Millionen herabgesetzt wurde. Diese Summe zu bezahlen, wurde das indische Volk angehalten und es bezahlt dieselbe heute noch; es musste diese Schuld übernehmen, um das Vorrecht eines freien Handels mit dem Osten für englische Kaufleute zu erwerben! Die genannnte Abmachung war einfach eine Niederträchtigkeit! Britische Steuerzahler (im Parlament) beschlossen, dass etwas bezahlt werden müsse, um des Monopols der Compagnie los zu werden, und der bequemste Weg hierzu war, dem indischen Volke, dem ohnehin so grausam unterdrückten, die Bezahlung von 12 Millionen Pfund Sterling aufzuerlegen.

„Aber selbst dies war nicht das äusserste Unrecht! Die fürstlichen Handelsniederlassungen der Compagnie in Canton und anderswo mussten geschlossen und ihre Angestellten für den Verlust ihrer Gehalte, die aus den Einkünften Indiens flossen,

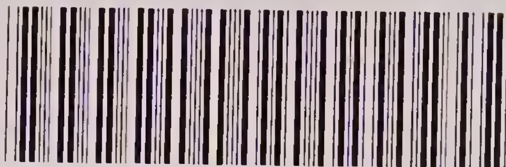
entschädigt werden. Nun wurde angenommen, der gesammte Generalstab des Handelsheeres der Compagnie habe gesetzliche Ansprüche auf seine Gehalte und statt einfach pensionirt zu werden, erhielten diese Angestellten Jahresgelder zur Entschädigung für den Verlust ihrer Gehalte. Die Compagnie bewilligte diese Ansprüche, aber statt sie selbst zu befriedigen, wurde sie durch den Beschluss von 1834 ermächtigt, die Mittel dazu dem indischen Volke aufzubürden. Darunter war verstanden, dass auf unbestimmte Zeit aus den indischen Steuern jährlich ein Betrag von 150 000 Pfund Sterling oder eine Capitalsumme von 3 Millionen Pfund Sterling bezahlt werden sollte. So musste das Aufgeben des Handels der Compagnie im Jahre 1834, eines Handels, der seit der Uebernahme der Regierung mit nichts als Ungerechtigkeit gegen Indien beladen und schliesslich allein im Interesse britischer Kaufleute aufgegeben war, vom indischen Volke zu dem Preise von 15 Millionen Pfund Sterling, welche zu 5 Procent Zinsen heute auf 70 bis 80 Millionen Pfund Sterling gestiegen sind, bezahlt werden. Ist es möglich, krasseres Unrecht zu erfinden? Die indische Schuld als eine solche betrachten, die das indische Volk schuldig wäre, heisst nichts Anderes, als absichtlich gegenüber dem Vorgange, durch welchen diese Schuld eingegangen war, die Augen schliessen.“

Wir wollen nur noch *ein* weiteres Beispiel der Beraubung oder vielmehr eine andere Art derselben erwähnen. Die Kosten für die Niederlassungen der ostindischen Compagnie in St. Helena, Benkulen, Malakka und auf der Prinz von Wales-Insel sind ebenfalls auf die Einkünfte Indiens gelegt worden. St. Helena wurde von den Briten ein volles Jahrhundert, bevor die ostindische Compagnie einen Fuss auf indischen Boden ausserhalb ihrer Factoreien setzte, in Besitz genommen, und jene Insel sowohl als Benkulen wurde von der Compagnie lediglich zu Handelszwecken benützt. Dennoch lud dieselbe, sobald sie Besitz von Bengalen ergriffen, die Ausgaben beider Plätze dem Volke dieser Provinz auf! Eine dieser Niederlassungen nach der andern wurde verlassen oder unter die Landeshoheit der britischen Krone gestellt; aber ihre Erwerbung und Erhaltung hat das

indische Volk die Summe von zehn bis zwölf Millionen Pfund Sterling gekostet, wenn man bis 1834 zurückrechnet, als der Handel der Compagnie aufgegeben und St. Helena von der Krone wieder in Besitz genommen wurde. Der „Statesman“ sagt: „So belaufen sich die Kosten dieser Niederlassungen allein, welche entweder aus dem Ertrag des Handels der Compagnie oder aus den Einkünften Grossbritanniens hätten bestritten werden sollen, heute, zu nur fünf Procent berechnet, auf eine der gesammten indischen Schuld gleichkommende Summe. Das damit begangene Unrecht ist so klar, dass es ausser aller Frage steht.“ Ebenso verhält es sich mit der Eroberung von Ceylon. Diese Insel wurde auf Kosten der ostindischen Compagnie eingenommen, aber nach zwei Jahren in eine königliche Statthalterei umgewandelt. Sie wurde später aufs Neue der Compagnie übergeben, aber, nachdem diese sie sechs und ein halbes Jahr besessen, ihr wieder abgenommen. Ihre Regierung wurde von der englischen Krone übernommen und behalten, aber die schweren Kosten ihrer Erwerbung und ihrer Verwaltung durch die Compagnie während einiger Jahre wurden abermals auf die Einkünfte Indiens gelegt. In derselben Weise wurden die Kosten der Feldzüge, welche die Compagnie auf Verlangen der englischen Regierung ausrüstete, um das Cap der guten Hoffnung, Manila, Mauritius und die Molukken anzugreifen, dem armen Indien aufgebürdet! Genug des Unrechts für diessmal![1]

[1] Seitdem dieser Aufsatz zum ersten Mal erschien, haben sich die Sachen einigermassen verändert. Das liberale Ministerium durch seinen gewissenhaften, hochherzigen Vertreter, den Marquis of Ripon, hat unlängst dem indischen Volke einige wichtige Concessionen gemacht, deren Tragweite für das zukünftige Wohl desselben ganz beträchtlich sein dürfte, so z. B. die Abschaffung der repressiven Massregeln über die indische Presse (The Vernacular Press Act of 1878), die Einführung der localen Selbst-Regierung (The local Self-Government), die Zulassung der Eingeborenen zu gewissen hohen Aemtern u. s. w. Würde England bezüglich seiner indischen Besitzungen fortan immer auf diesem Wege *der einfachen Gerechtigkeit* beharren, so würden die gebildeten Indier nicht bloss versöhnt, sondern auch in der Zukunft die treuesten und die wärmsten Anhänger der Anglo-Indischen Regierung sein. „Let Justice reign though Heavens fall!“

E. M. Monse's Buchdruckerei in Bautzen.


LIBRARY OF CONGRESS
0 006 695 982 A


THE LIBRARY OF CONGRESS


HECKMAN
BINDERY, INC.
Bound-To-Please®
01-B4468
N. MANCHESTER, INDIANA 46962



LIBRARY OF CONGRESS
0 006 695 982 A